ts-
hre
er
en

Geschichte

der

philosophischen

Moral, Rechts- und Staats-Lehre

der

Engländer und Franzosen

mit Einschluss Machiavell's und einer kurzen Uebersicht der moralischen und socialen Lehren der neueren Zeit überhaupt.

Von

Franz Vorländer.

Marburg.

Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.

1855.

Vorrede

Eine Darstellung dessen, was die bedeutendsten Denker der europäischen Nationen über Sittlichkeit, Recht und Staat gelehrt haben, darf wohl einige Theilnahme auch bei demjenigen Leserkreise in Anspruch nehmen, der weniger den Bewegungen der eigentlichen systematischen Philosophie folgt. Denn was man auch von dem gegenwärtigen materiellen, der Philosophie feindlichen Geiste in Deutschland sagen mag, dahin ist es noch nicht gekommen, dass derselbe den höchsten Interessen der Menschheit sich entfremdet hätte. Eine gewisse Reaction gegen die zu ausschliesslich und zu lange verfolgte abstracte Gedankenarbeit, gegen den idealistischen Schwindel besonders, diese ist freilich eingetreten und war unvermeidlich. Aber hierin liegt eben so wenig ein Beweis für den Verfall des philosophischen Geistes, als in dem Umstande, dass es gegenwärtig an epochemachenden philosophischen Systemen in Deutschland fehlt, denn es ist natürlich, dass überraschende systematische Schöpfungen nach einer in Systemen fruchtbaren Periode nicht mehr hervortreten; auch kann ein einzelner selbst genialer Philosoph jetzt nicht mehr eine ausschliessliche Herrschaft ausüben, weil das philosophische Publicum in den bereits vorhandenen Systemen eine gewisse Befriedigung schon gefunden hat.

Allerdings wird die Feindschaft gegen die Philosophie überhaupt von zwei Seiten aus genährt. Auf der einen nämlich giebt es Manche, welche meinen, es sei jetzt die Zeit gekommen, wo die Naturwissenschaften an die Stelle der Philosophie treten müssten, welche letztere in unserer Zeit nichts Besonderes, Nützliches, Practisches mehr zu lehren habe. Diesen klugen practischen Männern sei hier in aller Kürze bemerkt, dass Baco von Verulam, unter dessen Fahne sie sich zu stellen pflegen, denn doch nicht so dürftige Begriffe von Philosophie hatte, wie sie; (vgl. den Abschnitt dieses Werks) dass über das was die Philosophie geleistet hat und für die Zukunft zu leisten vermag, nur derjenige ein irgendwie begründetes Urtheil haben kann, wer dieselbe nicht bloss aus einigen phantastischen Versuchen über Naturphilosophie, sondern durch Studien der bedeutenderen Systeme gründlich kennen lernte, dass der menschliche Geist weder durch naturwissenschaftliche Beobachtungen und Experimente noch durch Rechnen zur Erkenntniss seiner selbst, seiner Thätigkeiten, Interessen, Pflichten, Rechte gelangt, dass diese und die Erscheinungen der menschlichen Welt überhaupt eben so reelle, nützliche, würdige Gegenstände der Wissenschaft sind, als die Erscheinungen der Natnr. — Auf der anderen Seite erheben sich gegen die Philosophie diejenigen, welche sie als gottlos und revolutionär ansehen. Es ist zu beklagen, dass dieselben in ihrem leidenschaftlichen Eifer für die gute Sache des Christenthums und der Obrigkeit ihren Geist mit Vorurtheilen erfüllt haben, welche eine richtige Beurtheilung der philosophischen Lehren unmöglich machen. Eine Philosophie, meinen sie, welche die christlichen Glaubenswahrheiten nicht zu beweisen vermöge oder von denselben ausgehe, sei gottlos. Sie begreifen nicht, dass die

Philosophie wie jede andere Wissenschaft nur das in sich selbst Abgeschlossene, das Allgemeine und Nothwendige der Erscheinungen zu erfassen vermag, dass die Anerkenntniss fester Gesetze des menschlichen Geistes und der Welt keine Gottlosigkeit in sich schliesst, dass aber die Philosophie nicht zur Dienerin der Theologie sich herabwürdigen kann, ohne jene Allgemeinheit und Gesetzmässigkeit der Wissenschaft und hiermit sich selbst aufzugeben. Die Beschuldigung, dass die Philosophie zu einem revolutionären Sinn führe, beruht auf einer unklaren oberflächlichen Auffassung gewisser Thatsachen. Allerdings hat die neuere Philosophie durchgängig die Sache der kirchlichen und politischen Freiheit des Individuums gegen die herrschende Macht vertheidigt, aber sie hat darum niemals einer *sittenlosen* demokratischen Willkür das Wort geredet, noch auch die Nothwendigkeit einer festen gesetzmässigen politischen Ordnung verkannt. Wollten die Gegner der Philosophie auf die Lehren der Geschichte, welche sie so gern der Philosophie entgegenstellen, näher achten, so würden sie bemerken, dass es nicht die Philosophie sondern der auf dem Boden der kirchlichen Hierarchie und des ancien régime erwachsene allgemeine sittliche Verfall war, welcher, vereinigt mit dem Streite der kirchlichen und der Staatsgewalt unter sich, den Unglauben und den revolutionären Sinn in den Völkern hervorrief und hierdurch dann auch zuletzt dem philosophischen Geiste eine einseitige Richtung gab. Wollten sie gerecht gegen die Philosophie sein, so würden sie ihr nicht die gegen Kirche und Staat gerichteten Thorheiten zurechnen, welche einzelne Individuen und Partheien im Namen der Philosophie verübten, denn wo giebt es in der Welt etwas Hohes und Heiliges, was nicht vielfach in den Staub gezogen und missbraucht worden wäre!

Es ist mein Bestreben gewesen, dem Leser eine unmittelbar aus den Quellen geschöpfte, treue, objective Geschichte der moralischen und socialen Lehren der neueren Zeit zu geben. Der hier vorliegende Theil derselben bildet ein selbständiges Werk, kann aber auch als erster Band einer Geschichte der philosophischen Moral, Rechtslehre und Politik der neueren Zeit überhaupt angesehen werden, denn ein zweiter, dieselbe schliessender Band, welcher die deutschen und holländischen Lehren enthält, soll in einigen Jahren folgen, wenn eine günstige Aufnahme des vorliegenden, ferner Zeit und Umstände dies begünstigen. Ich suchte so viel als möglich die Systeme selbst reden zu lassen, jedoch nur kurz, übersichtlich, auf den Kern derselben mich beschränkend. Auch in den kritischen Bemerkungen habe ich möglichster Kürze mich befleissigt und der Polemik gegen andere Auffassungsweisen enthalten, mit einer geringen Ausnahme gegen dasjenige Werk, welches jene unphilosophische pseudo-christliche Richtung mit grosser Gewandtheit vertritt, Stahls Geschichte der Rechtsphilosophie. Wenn ich in der Einleitung diesem Buche bei seinen anerkannten Verdiensten das einer objectiven geschichtlich-philosophischen Auffassung gänzlich abgesprochen habe, so liegt dabei eben so wenig ein momentaner polemischer Eifer als etwas Persönliches überhaupt zu Grunde, sondern eine seit vielen Jahren stets verstärkte Ueberzeugung, welche in der vorliegenden Darstellung hoffentlich ihre Rechtfertigung findet. Ueber den historisch-philosophischen Gesichtspunkt derselben legt die Einleitung nähere Rechenschaft ab.

Dass ich das mir gesteckte Ziel, auch nur so weit es vorläufig möglich schien, erreicht hätte, wage ich kaum zu hoffen, obgleich ich es an Anstrengung und Fleiss nicht habe fehlen lassen.

Schon in Rücksicht auf den Umfang der dargestellten Lehren werden Manche Vollständigkeit vermissen, Andere ein Uebermaass finden. Meine Darstellung nämlich beschränkt sich auf diejenigen Lehren, in welchen, wenn auch nur in geringem Grade, eine Fortbildung des gegebenen Gedankenkreises enthalten ist. Eine vollständige Literaturgeschichte zu geben und hiermit eine Menge von unnützen Büchern zu registriren, lag nicht in meiner Absicht. Ich hoffe keinen irgendwie bedeutenden Autor übergangen zu haben, würde jedoch gern mehrere Parthien, z. B. die Lehren der schottischen Schule näher ausgeführt haben, wenn ich nicht die literarischen Hülfsmittel hierzu entbehrt hätte. Auch Baudrillarts Schrift über Bodinus habe ich zu meinem Bedauern nicht benutzen können. Es wird, hoffe ich, keine Missbilligung finden, dass ich aus mehreren Gründen die Lehren des 16. und 17. Jahrhunderts, besonders die eines Machiavelli, Baco, Milton u. A. etwas ausführlicher behandelt habe. Diese nämlich sind den meisten Lesern weniger zugänglich; sie mussten, da sie in vereinzelten aphoristischen Bemerkungen sich darstellen, erst gesammelt und in ihren inneren Zusammenhang gebracht werden; die grosse Bedeutung und historische Autorität dieser Männer und ihrer Lehren schien mir die darauf verwandte Mühe zu rechtfertigen. Auf grössere Vollständigkeit im Einzelnen verzichtete ich oft ungern, weil ich die Uebersicht des Ganzen zu erschweren und das Buch zu voluminös zu machen fürchtete.

Wozu aber, wird Mancher fragen, eine ausführliche Geschichte der englischen und französischen Lehren, welche für ganz andere Menschen und Verhältnisse ursprünglich gedacht, keine Anwendung mehr bei uns Deutschen finden oder gar überflüssig erscheinen für eine so philosophische Nation? Hier nur Einiges zur Beantwortung

dieser Frage, worauf die Einleitung näher eingeht. Muss die Sittenlehre unmittelbar oder mittelbar auf die Erkenntniss der menschlichen Natur sich stützen und haben die englischen und französischen Lehren diese letztere vorzugsweise zu ihrem Gegenstande, so werden wir denselben einen nicht geringen Werth einräumen müssen. Wenn auch die menschliche Natur nicht überall und stets dieselbe ist, so ist doch die Verschiedenheit der Nationalität und die durch die fortschreitende Entwicklung bewirkte keine so grosse, dass nicht die festgestellten Gesetze ihre Wahrheit für alle Nationen und Zeiten behalten sollten. Jeder Deutsche, der über den engen Kreis der Gegenwart hinaus seinen Blick zu erheben vermag, wird reiche Belehrung finden in den mannigfaltigen Lebens-Erfahrungen jener beiden Nationen, welche uns Deutschen in politischer, wissenschaftlicher und geselliger Bildung vorausgingen. Sind überhaupt die Nationen, rücksichtlich der Wissenschaften und Erfindungen des äusseren Lebens, in der neuesten Zeit immer mehr in den umfassendsten anregenden Wechselverkehr eingetreten, warum sollten sie nicht auch in ihren Erfahrungen und Wissenschaften des innern Lebens einander immer näher treten und von einander lernen? Denn so weit gelangt niemals eine Nation in ihrer geistigen Bildung, dass sie nicht von anderen Nationen und aus der Geschichte der Wissenschaften noch viel zu lernen hätte.

Marburg im Mai 1855.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweites Buch.

Philosophische Moral, Rechtslehre und Politik der Engländer.

Erster Abschnitt.

Drittes Buch.

Philosophische Lehren der Franzosen über Sittlichkeit, Recht und Staat im 17. und 18. Jahrhundert.

Erster Abschnitt.

Sinnstörende Druckfehler.

S. 107. Z. 7 v. unten lies dieselben statt dieselbe.
— 257. Z. 4 v. unten lies durch eine statt eine.
— 402. Z. 9 lies Hierdurch statt hindurch.
— 414. Z. 18 v. unten lies vorherrschen statt verherrschen.
— 428. Z. 9 lies gut zu sein statt zu sein.
— 679. Z. 18 lies dich statt doch.
— 686. Z. 18 lies die statt der.

Einleitung.

Das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Geschichte der Moral und Rechtsphilosophie ist schon längst von vielen Seiten her gefühlt und ausgesprochen worden. Die Geschichtschreiber der Philosophie überhaupt haben durchgängig die metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Lehren mit Vorliebe behandelt und den ethischen rechtsphilosophischen wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Der erste Band des Systems der Ethik von J. H. Fichte konnte schon darum diese Lücke nicht ausfüllen, weil derselbe auf die Geschichte dieser Lehren von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart sich beschränkt — als eine Fortsetzung des verdienstlichen aber jetzt veralteten Werks von Stäudlin. Ueber die Geschichte der Rechtsphilosophie besitzen wir freilich ein, in Ermangelung eines andern, vielgelesenes Buch von Stahl, allein in demselben ist wenig von Geschichte und noch weniger von Philosophie zu finden; es enthält zwar ein geistreiches Raisonnement über Offenbarung, Philosophie und rechtsphilosophische Systeme; nur ist der Geist, der hier zum Vorschein kommt, nicht der dieser Systeme selbst, sondern der einer subjectiv-theologischen Kritik, welche exponirt, nicht was dieselben sind, sondern was sie der Meinung des Kritikers zufolge sein sollten. Die deutsche Philosophie ist ihm nichts als ein abstracter Rationalismus, der sich in seiner leeren Abstraction gegen Erfahrung und Offenbarung ab- und einschliesst. In der Moral und Staatslehre der Engländer und Franzosen sieht er nur Sensualismus, Materialismus und als

Consequenz derselben das System der Revolution. Zur Bestätigung dieser Ansicht werden dann einzelne Aussprüche ohne Auffassung ihres Zusammenhangs angeführt. Wir wollen nicht fragen, ob der vermeintlich gute Zweck, alle nicht specifisch-christliche Wissenschaft als gottlos und revolutionär darzustellen, eine solche Entstellung des eigentlichen Sinnes dieser Lehren nothwendig machte und rechtfertigt, denn wir halten nicht diese Entstellung durchweg für eine absichtliche. Was die speculativen Systeme betrifft, so ist Stahl offenbar in den philosophischen Geist derselben nicht eingedrungen und gegen die empirischen Systeme der Engländer und Franzosen nährte er zu sehr die gewöhnlichen Vorurtheile und noch eigene dazu, um sie gründlich kennen zu lernen. Freilich hätten Beschuldigungen, welche die höchsten ethischen Gedanken der gebildetsten Nationen innerhalb mehrerer Jahrhunderte so tief herabsetzen, nicht ohne die gewissenhaftesten Studien und die strengsten Beweise ausgesprochen werden sollen. Ein solches polemisches Verfahren entspricht gewiss eben so wenig dem historischen, wie dem Gerechtigkeits-Sinne, welche beide in einer Geschichte der Rechtsphilosophie nicht fehlen sollten. Vor Allem aber muss protestirt werden gegen die Verläumdung der denkenden Vernunft und der Wissenschaft, welche in dieser ganzen Auffassung und Darstellung Stahl's liegt. Wenn vor ungefähr 100 Jahren die Encyklopädisten, nach dem Ausdruck Friedrich's des Grossen, Religion und Tugend „verläumdeten", weil sie dieselbe von dem Standpunkt ihrer dürftigen Ansicht der menschlichen Natur nicht begreifen konnten: so verläumden jetzt sogenannte christliche Philosophen die menschliche Natur, die Vernunft und die Philosophie, deren freie Entwicklung sie nicht begreifen, um die letztere wieder zu einer müssigen Dienerin der kirchlichen Theologie herabzusetzen.

Eine streng historische Darstellung der Geschichte der Moral, Rechtsphilosophie und Politik der neuern Zeit widerlegt diese und ähnliche Auffassungen und Vorurtheile von selbst. Indem sie nämlich eine innere Geschichte und Entwicklung dieser Theorieen innerhalb mehrerer Jahrhunderte nachweist, muss der Schein verschwinden, als ob wir hier es nur mit negativen, revolutionären,

verderblichen Lehren zu thun hätten, denn das bloss Negative, Irrthümliche, Entartete hat keinen wahrhaften innern Zusammenhang, keine innere Entwicklung und Geschichte. Es ist das Kennzeichen der lebenskräftigen Wahrheit, dass sie, selbst scheinbar unterdrückt, stets um so kräftiger von Neuem sich erhebt und fortschreitend durch immer inhaltvollere und umfassendere Lehren in innerer Harmonie sich entwickelt. In dem Maasse also, in welchem es uns gelingt, diese innere Harmonie und Entwicklung nachzuweisen, kann der diesen Lehren zu Grunde liegende Kern der Wahrheit, auf dem wissenschaftlichen Gebiete wenigstens, nicht mehr geläugnet werden.

Es handelt sich indess bei dieser Darstellung nicht bloss um die Wahrheit gewisser Theorieen, sondern zugleich um die wahrhafte Erkenntniss des sittlichen Lebens selbst. Denn Niemand kann läugnen, dass auf dem sittlichen Gebiete Leben und Lehre im engsten Zusammenhang, in der lebendigsten Wechselwirkung stehen; in der ethischen Lehre reflectirt sich das sittliche Leben selbst, folglich in der Entwicklung der ethischen Lehren der neuern Zeit die sittliche Entwicklung der Menschen und Völker selbst. Erst in diesem objectiven Zusammenhang mit dem ganzen Leben des Volks aufgefasst, erhalten diese Lehren ihr Verständniss sowohl als ihre Bedeutung, und die Geschichte derselben tritt ein in jenes grosse universelle Gebiet der Philosophie der Geschichte. Sehen wir nun, von diesem Standpunkt aufgefasst, im universellen Zusammenhang des ganzen Volkslebens Leben und Lehre mit einander fortschreiten, so bewährt sich hierin die relative Richtigkeit und Wahrheit beider; es liegt darin das umfassendste Zeugniss, dass Leben und Wissenschaft der neuern Zeit nicht auf dem Wege des Irrthums und des Bösen sich befindet. Jene grossartige Entdeckung Stahl's, dass alle bedeutendsten Denker der drei ersten Nationen Europa's, deren Reihe, durch drei Jahrhunderte fortgesetzt, auch an Zahl eine ansehnliche ist, es nur gebracht haben einerseits zu einem leeren gottlosen Rationalismus, anderseits zu einer praktischen Empörungslehre, diese Entdeckung schrumpft zusammen in das, was sie im Grunde ist, in die haltlose Partheiansicht eines geistreichen Publicisten und Rhetors. Von der andern Seite aber lernen wir in der Geschichte dieser

Lehren den intellectuellen Kern unserer eigenen sittlichen und politischen Bildung in seiner Entstehung kennen, so weit sich dieser im Gedanken abzubilden vermag; es ist der Hauptzweck dieser Schrift, denselben möglichst vollständig und objectiv in streng historischer Auffassung und Entwicklung darzulegen.

Wie sehr im Uebrigen auf allen Gebieten der Wissenschaft das Moment der historischen Entwicklung geltend gemacht wird, so ist dies doch noch sehr wenig geschehen in Rücksicht auf die philosophischen Systeme und die philosophische und ethische Bildung der neuern Zeit überhaupt. Der Zusammenhang unserer deutschen Literatur und Bildung überhaupt mit der ihr vorausgehenden englischen und französischen ist nur von einzelnen Seiten, im Ganzen aber noch so wenig ins Auge gefasst worden, dass ein geschätzter Theologe neuerlich den Humanitätsbegriff eines Lessing, Herder, Göthe, Schiller ohne Bedenken auf die „edeln Wallungen“ dieser „dichterischen Geister“ zurückführte. Man sollte, dächten wir, bei diesen ersten selbstständigsten Geistern unseres Volks doch etwas bestimmtere festere Wurzeln ihrer höchsten ethischen Begriffe voraussetzen, selbst wenn diese Wurzeln nicht nachweisbar wären in ihrer Auffassung der Geistesbildung der alten und der neuern Zeit, wie es wirklich der Fall ist.

Um uns vorläufig über eine vorurtheilsfreie historische Auffassung dieser Lehren mit dem Leser zu verständigen und zugleich der Uebersicht des Folgenden wegen wird es nöthig sein, zuerst unsere Aufmerksamkeit auf den Charakter der neuern Philosophie überhaupt und der Moral, Rechtsphilosophie und Politik insbesondere zu richten, sodann auf das Ziel und die Stadien dieser Entwicklung. In Rücksicht auf die Lehren der Engländer und Franzosen, die den Gegenstand dieses ersten Bandes bilden, wird es nicht überflüssig sein, schon vorläufig die Vorurtheile und Irrthümer, welche sich über dieselben verbreitet haben, zu widerlegen.

1) Allgemeiner Charakter der Moral, Rechtsphilosophie und Politik der neueren Zeit.

Die Wissenschaft des freien Handelns und der sittlichen Welt unterscheidet sich dadurch von allen Naturwissenschaften, dass ihr Gegenstand selbst nicht in universellen, unveränderlichen Formen der Natur bereits gegeben ist, sondern in jedem Volk auf eine besondere individuelle Weise in der Zeit sich darstellt, entwickelt. Nur in dem Maasse, in welchem in einem Volke ein freies sittliches Leben sich entwickelt hat, kann auch eine philosophische Wissenschaft desselben entstehen; diese Wissenschaft ist also, nach der einen Seite hin, von der Entwicklung ihres Gegenstandes abhängig. Nach der anderen Seite hin ist die Ausbildung der moralischen Wissenschaft bedingt durch die der Philosophie überhaupt und insbesondere durch die Entwicklung der Wissenschaften des menschlichen Geistes, von denen sie selbst einen bedeutenden integrirenden Theil bildet. Um den Charakter der neuen Lehren genau und umfassend zu bestimmen, werden wir dieselben nach beiden Seiten hin im Unterschiede von denen des Alterthums und des Mittelalters ins Auge zu fassen haben.

A. Die neuen Lehren in ihrer Abhängigkeit von der sittlichen Entwicklung der neuern Zeit.

Die sittliche Bildung der neuern Zeit unterscheidet sich zunächst von der des Mittelalters dadurch, dass sie nicht eine bloss kirchliche, sondern zugleich eine freie individuelle und sociale ist, von der des Alterthums, dass sie nicht bloss in der Sitte und Gewohnheit (Ethos) des Volks und den hierauf beruhenden Staatsgesetzen wurzelt, sondern zugleich in der christlichen Religion und in der durch diese und die freie Wissenschaft vermittelten Erkenntniss oder Weltanschauung. Sie vereinigt also in sich jene beiden Bildungsprincipien, die im Alterthum und im Mittelalter jedes fast ausschliesslich herrschten; in dieser Vereinigung aber musste jedes derselben umgebildet werden. Das Ethos der europäischen Völkerstämme wurde schon im Mittelalter durch die

christliche Kirche theils gebrochen, theils fortgebildet und zu einer höheren sittlichen Potenz erhoben; jene heidnischen mythischen Religions-Vorstellungen, Volkssitten und Rechtsgewohnheiten der früheren Zeit verschwanden in dem Maasse, als die Völker einer universell christlichen geistlichen Herrschaft unterworfen wurden. Durch das Christenthum vorzugsweise erhielten dieselben die ersten ethischen Keime zu einer umfassendern socialen Entwicklung, wurden allmälig zu grösseren Staaten, Reichen vereinigt. Die christliche Kirche und Religion aber verlor nun auch ihrerseits, nachdem die christlichen Staaten sich selbstständiger ausgebildet hatten, ihre ausschliessliche Herrschaft. Da jetzt das Individuum in ein sittliches, das Leben beherrschendes Verhältniss zu den beiden selbstständigen sittlichen Gemeinschaften des Staats und der Kirche trat: so konnte keine von beiden ausschliesslich seine freie sittliche Selbstthätigkeit in Anspruch nehmen; in den Konflicten zwischen seinen kirchlichen und politischen Pflichten ward es getrieben, einen freien sittlichen oder allgemein menschlichen Standpunkt zu suchen. Hiermit verliert indess die christliche Religion nicht ihren tiefen Einfluss auf das Leben; nur wird aus dem unfreien hierarchischen Verhältniss der unmittelbaren persönlichen Leitung und Zucht ein freieres; absolute Unterwerfung wird nur für den Glauben, nicht mehr für die Personen in Anspruch genommen. Neben dieser freieren religiösen Bildung konnte nun auch die freie sittliche oder allgemein menschliche Bildung selbständiger sich entwickeln; diese erhielt in den grösseren Staaten und Reichen der neuern Zeit eine universelle, von der Kirche unabhängige weltliche Grundlage, und verfolgte auf dieser immer umfassender das Ziel der sittlichen Freiheit. Richten wir unsere Aufmerksamkeit genauer auf die sittlichen Zwecke, wie sie in dieser neuen Welt, im Unterschied von denen der alten und mittelalterlichen, aufgefasst werden.

Im Alterthum gehen alle sittlichen Bestrebungen des Volks auf in der bürgerlichen Thätigkeit; der kleine in Einer Stadt concentrirte Staat nimmt zu seiner Selbsterhaltung alle Selbstthätigkeit des Bürgers in Anspruch und dieser kennt kein höheres sittliches Ziel, als für seinen vaterländischen Staat zu handeln gemäss der Sitte und den Gesetzen. Das sittliche Leben der

Alten gewann nicht eine solche innere Selbständigkeit, dass über der Sitte und dem Gesetz eine allgemein menschliche Pflicht Anerkennung gefunden hätte; alle Gesetze und Rechte galten nur für den griechischen Bürger, nicht für die Sklaven, Ausländer, Barbaren. Auf diesem beschränkten national-griechischen Standpunkte blieb auch die Ethik und Politik der Alten stehen. Der Pflichtbegriff tritt bekanntlich erst bei den Stoikern auf und auch bei diesen nicht in der Bedeutung eines heiligen, Alle verpflichtenden sittlichen oder allgemein menschlichen Gesetzes. So lange man aber keine allgemein menschliche Pflichten kannte, konnte man auch von natürlichen, allgemein menschlichen Rechten der Individuen keinen Begriff haben, denn der Begriff der letztern correspondirt dem der Pflichten. Von einer eigentlichen Rechtsphilosophie kann daher im Alterthum nicht die Rede sein. Ist auch der platonische Staat auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit angelegt, so ist die Gerechtigkeit, von welcher hier die Rede ist, doch keine der sittlichen Natur des Individuums entsprechende; diese wird vielmehr den Bedürfnissen des Gemeinwesens unterworfen und aufgeopfert. Die Aristotelische Politik behält zwar in der Untersuchung der Bedingungen des naturgemässen guten Staats die ethische Tugend der Bürger im Auge, stellt aber kein Gesetz der Gerechtigkeit, keinen allgemeinen sittlichen Maassstab für die Pflichten und Rechte der Bürger auf. In Rücksicht auf die freie Sittlichkeit des Individuums hat die Ethik der Alten theils eine kontemplative, vom socialen Leben abgewandte, theils eine eudämonistische Tendenz. Sie geht aus von der Untersuchung dessen, was wahrhaft gut oder das höchste Gut ist und findet dieses wesentlich in der wahrhaften Erkenntniss oder in der Glückseligkeit. Auch die Tugend ist daher ihrem Wesen nach Erkenntniss des Wahren und Guten, Weisheit, theoretische Tugend; die übrigen Tugenden, die practischen, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit haben zum Gegenstand die Herrschaft des Erkannten, Vernünftigen in der Seele des Individuums. Von diesen vier sogenannten Kardinal-Tugenden der Alten beziehen sich die Weisheit und die Besonnenheit bloss auf die Zwecke des Individuums; die Gerechtigkeit und die Tapferkeit haben zwar eine sociale Tendenz, jedoch nur eine negative: sie sind nicht auf ein

positives sociales Gut, sondern nur auf die Abwehr des Unvernünftigen, Unsittlichen, der Gewalt gerichtet. In welcher Weise überhaupt jene höchste Tugend der Weisheit das ganze practische Leben durchdringen, leiten, gestalten solle, hierüber giebt uns die Tugendlehre der Griechen wenig Auskunft von ihrem dualistisch-metaphysischen Standpunkte. Aristoteles, der hierin am meisten geleistet, schöpft seine Lehren aus der Erfahrung und verweist im Allgemeinen auf ein durch richtige Erkenntniss zu bestimmendes juste-milieu zwischen zwei Extremen. Ferner kennt die Ethik der Alten, selbst in ihrer höchsten Blüthe, bei Aristoteles, kein höheres sittliches Motiv, als das vernunftgemässe Streben der Seele nach der ihr eigenthümlichen Lust oder Glückseligkeit. Allerdings zeigt Aristoteles, wie dieses Streben einer vernünftigen, nicht egoistischen, Selbstliebe das Individuum zur Aufopferung für das Wohl der Freunde und des Vaterlandes führt, allein er vermag von diesem Standpunkt aus für die socialen Tugenden kein höheres Princip der Verpflichtung nachzuweisen. Die Moral der Alten kennt, mit Einem Worte, keine Tugend und Pflicht der Menschenliebe. Der stoische Weise zwar soll sich als Weltbürger betrachten, aber dieser theoretische Kosmopolitismus, der übrigens wenig ausgebildet ist, führt nicht zu einem entsprechenden sittlichen Handeln. Es ist vielmehr dem Weisen der Stoiker und Epikuräer in all seinem Denken des Guten im Grunde nur um sich selbst zu thun; die Welt erscheint ihm zu schlecht, um sich viel mit ihr zu beschäftigen und er hüllt sich, den Conflicten des Lebens gegenüber, in den weiten Mantel seiner Tugend ein, deren Ende und Zielpunkt in praktischer Beziehung die apathische Ruhe, die Unerschütterlichkeit des Individuums, das Zurückziehen in sich selbst ist. Wie wenig die sittliche Idee im socialen Leben der Griechen Wurzel gefasst hatte, das giebt sich am deutlichsten in den Lehren der epikuräischen Ethik zu erkennen, dass die Gerechtigkeit aus Willkühr hervorgegangen und nur wegen ihrer für das Individuum nützlichen Folgen schätzenswerth sei. Ueberhaupt verlor die griechische Ethik, nachdem sie über den beschränkten national-griechischen Standpunkt zum kosmopolitischen, religiösen sich erhoben hatte, immer mehr ihre sittliche und wissen-

schaftliche Energie und gieng zuletzt unter in Vermischung mit orientalischer Mystik und Theurgie.

Im Mittelalter wird durchgängig als das eigentliche Ziel des menschlichen Lebens und Strebens aufgefasst der Genuss der höchsten Glückseligkeit im überirdischen Gottesreiche und die Selbstthätigkeit des Individuums, welche auf die Erreichung dieses Ziels gerichtet ist, besteht wesentlich in der eifrigen Theilnahme des Individuums am Gottesdienst oder in der Contemplation Gottes. Wo daher im Mittelalter von philosophischer Moral die Rede ist, da erscheint sie ganz bestimmt durch die Moral der Alten und die Kirchenlehre.

Die neuere Zeit dagegen, welche mit Erweckung des Geistes der ursprünglichen evangelischen Lehre und des Alterthums beginnt, erkennt neben jenem höchsten religiösen Ziel auch wesentliche sittliche Zwecke für dieses irdische Leben an. Der Mensch soll hier schon ein Mitglied des Gottesreiches sein, er soll als solches das bloss Natürliche der Herrschaft des Geistes unterwerfen, den innern Menschen in sich ausbilden; das sittliche Subject hat nicht nur Pflichten als Bürger und als Christ, sondern zugleich als Mensch, als freies sittliches Wesen, als Mitglied der sittlichen Weltordnung. Hieraus ergeben sich für die neuere Zeit die beiden schwierigen Aufgaben: einerseits das politische, kirchliche, sociale Leben den Gesetzen der sittlichen Weltordnung gemäss so zu organisiren, dass die Individuen in der Erreichung ihrer sittlichen Zwecke möglichst gefördert werden, andererseits soll das Individuum, indem es seine höchsten menschlichen Pflichten erfüllt, sein Handeln in Uebereinstimmung setzen mit den Gesetzen und Einrichtungen der verschiedenen sittlichen Gemeinschaften. Wenn das Alterthum das sittliche Gesetz im wirklichen Leben vorfand, das Mittelalter dasselbe im Glauben der Kirche verehrte und anschaute, so musste die neuere Zeit die sittliche Harmonie und den Maassstab des sittlichen Gesetzes erst suchen; der oben angedeutete grössere Umfang der verschiedenen sittlichen Bildungs-Elemente der neueren Zeit nimmt die freie Selbstthätigkeit, die Kraft des Denkens, der Vernunft und freien Wissenschaft in Anspruch.

Hierin ist denn für die neuere Zeit das Bedürfniss einer neuen tieferen umfassenderen philosophischen Moral, Rechtsphilosophie und Politik gegründet. Der im Anfang der neueren Zeit vorhandene universelle Zwiespalt in der Kirche, im Staate und zwischen beiden musste die denkende Vernunft antreiben, einen Maassstab der Wahrheit über den Streitigkeiten und Partheien zu suchen. Ein solcher nämlich konnte nicht gefunden werden in den sittlichen Lehren der Griechen, welche auf ganz andere sociale Verhältnisse sich bezogen, auch nicht in denen der Bibel, welche von den verschiedenen Confessionen und Parteien aufs verschiedenste ausgelegt wurden; beiderlei Lehren gewährten ihrer Natur nach keine bestimmte Norm für die Pflichten und Rechte der Individuen, Stände, Corporationen in ihren verschiedenen dem Streit unterworfenen Verhältnissen. Zunächst konnte die Lehre vom Staat nicht mehr bei der von den Alten gegebenen Grundlage stehen bleiben: die complicirtere Organisation des grossen Staats der neuern Zeit und das complicirtere Verhältniss desselben zu dem Unterthan oder Bürger als Christ und Mensch zugleich musste zu neuen Problemen der Politik führen. Eine neue Wissenschaft, die des Naturrechts, oder des Naturgesetzes der Gerechtigkeit, der Rechtsphilosophie entstand, um die gegenseitigen Rechte und Pflichten der Individuen und der Korporationen zu bestimmen, um die Rechte der höchsten Gewalt oder Souveränität des Fürsten oder Volks festzustellen; die immer mehr hervortretende Aufgabe, mit der festen umfassenden Ordnung und Gesetzlichkeit des Staats die umfassendere freie Selbstthätigkeit des Individuums, die entsprechende politische Freiheit in Uebereinstimmung zu bringen, liess sich nicht abweisen. Die fortschreitende Herrschaft des Menschen über die Natur in der neuern Zeit lenkte die wissenschaftliche Aufmerksamkeit in einem umfassendern Grade, als dies im Alterthum geschehen war, auf die Untersuchung der allgemeinen Bedingungen dieser Herrschaft oder des National-Wohlstandes vom öconomischen, socialen und ethischen Gesichtspunkte. — Je mehr nun aber das Individuum im sichern Schutz und Frieden des grössern Staates der neuern Zeit und in freier religiöser und wissenschaftlicher Bildung zu wahrer sittlicher Freiheit fortschritt, desto weniger konnten auf

dem eigentlichen ethischen Gebiete die einfachen Lehren des Evangeliums und des Alterthums für die fortgeschrittene Reflexion und für die complicirteren Lebensverhältnisse genügen; man fand sich getrieben, sowohl die Motive als die objectiven Zwecke des sittlichen Wollens und Handelns genauer ins Auge zu fassen, um bestimmtere umfassendere Lebensregeln zu gewinnen. Diese Probleme aber konnten gründlich und wissenschaftlich nur gelöst werden auf dem Wege der philosophischen Reflexion und Selbsterkenntniss, durch tiefere Erforschung des Menschen in seinem Verhältniss zur Natur, zur Gesellschaft und Welt und zu Gott und durch die Betrachtung der allgemeinen Gesetze und Grundbedingungen der socialen Ordnung. Nach dieser Seite hin also erscheint die Sittenlehre der neuern Zeit abhängig von der Entwicklung des philosophischen Geistes überhaupt. Wir richten zunächst unsere Aufmerksamkeit auf diesen zweiten Hauptfactor der ethischen, rechtsphilosophischen und politischen Lehren der neuern Zeit.

B. Die neuen Lehren in ihrer Abhängigkeit von der Philosophie der neueren Zeit.

Die neuere Zeit und ihre Wissenschaft beginnt damit, dass der denkende Geist aus der Anschauung der überirdischen Dinge, und aus der Verflachung und der Zerstreuung in einem logischen und metaphysischen Formalismus zu sich selbst und zu den Gegenständen des wirklichen Lebens zurückkehrt. In zwei verschiedenen Richtungen wendet sich die neuere Philosophie von dem Formalismus der Scholastik ab. Einerseits lenkt sie die Aufmerksamkeit von den Begriffen auf die Dinge selbst, auf die Natur, auf die Herrschaft des Menschen über die Natur; sie erforscht, nach dem Ausdruck Bacos, die Wege des Wissens von den Sinnen zum Verstande, indem sie lehrt, wie wir durch Beobachtung und Versuche die Dinge der Erfahrung erkennen, und sucht das Wisssen überhaupt in das engste actuelle Verhältniss zur menschlichen Selbstthätigkeit zu setzen. Andererseits sehen wir die neuere Philosophie von dem unabweisbaren Bedürfniss

des Geistes nach einer selbständigen Erkenntniss des Wesens der Dinge, Gottes und der Welt getrieben; sie sucht für eine solche einen unverrückbaren Ausgangspunkt der Gewissheit und Wahrheit dadurch zu gewinnen, dass sie alle gegebenen mit Irrthum vermischten Erkenntnisse bei Seite setzt, und sich in der Gewissheit und Wahrheit eines Gedankens erfasst, worüber ein Zweifel nicht möglich ist, in dem „Ich denke also bin ich", d. h. indem ich denke, bin ich unmittelbar meiner selbst gewiss; ich muss demnach auch im philosophischen Denken von absolut deutlichen gewissen Begriffen ausgehen, und zwar zunächst von demjenigen, der alle anderen in sich schliesst, von dem Begriff Gottes oder der unendlichen Substanz. Beide Richtungen der neueren Philosophie, jene, die empiristisch-praktische und diese die metaphysische, speculative verfolgen auf verschiedenen Wegen dasselbe Ziel einer philosophischen Weltansicht; denn die speculative Philosophie sucht nun in und aus der Idee Gottes das Wesen der endlichen Dinge der Natur und des Geistes zu erfassen, wobei sie die Vermittelung der Erfahrung nicht entbehren kann, und die empiristische soll, nach Baco, nicht bei der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne, nicht bei den einzelnen Erscheinungen stehen bleiben, sondern das Erfahrene auf allgemeine Gesetze zurückführen und von den einzelnen allgemeinen Gesetzen immer höher zu den universellen sich erheben, bis auf diese Weise eine universelle Philosophie erreicht wird, welche das Bild der Welt möglichst vollständig darstellt. Jene steigt von der Einheit und dem Universellen hinab zum Einzelnen, diese steigt vom Einzelnen zum Universellen stufenweise hinauf. Finden wir indess ähnliche wissenschaftliche Verfahrungsweisen auch schon im Alterthum, wenn gleich weniger bestimmt, ausgebildet, so entsteht die Frage: was ist es denn eigentlich, worin die Philosophie der neuen Zeit ihren eigenthümlichen Charakter hat? Das Nächste ist allerdings der angedeutete Unterschied der wissenschaftlichen Form, die Trennung der speculativen und der empiristischen Philosophie; es treten die erkenntnisstheoretische und principielle Begründung, die bestimmten wissenschaftlichen Methoden mehr in den Vordergrund, während die Alten, von der Ueberzeugung

durchdrungen, dass der denkende Geist in den Begriffen die Wahrheit und das Wesen der Dinge ergreife, mehr objectiv philosophirten, d. h. sich unmittelbar in den Gegenstand vertieften. Indess bei diesem Unterschied der Form dürfen wir nicht stehen bleiben; mit dem Fortschritt in der Form hängt sehr eng zusammen der Fortschritt im Inhalt und Umfang der neuern Philosophie. Schon die bezeichneten Ausgangspunkte derselben weisen uns auf eine umfassendere selbständigere Entwicklung der empirischen Wissenschaften und auf einen tieferen Begriff Gottes hin. Von der einen Seite erlangte die neuere Philosophie ein weit universelleres Erfahrungsgebiet, als die des Alterthums und Mittelalters, in den fortgeschrittenen selbstständigen Naturwissenschaften und in der vielseitigen Ausbildung der Wissenschaften der Geschichte. Welche Veränderungen in der Weltansicht brachte schon allein das Kopernikanische System hervor! Zu den mathematisch-mechanischen astronomischen und physikalischen Wissenschaften kamen nun nach und nach die der organischen Natur und der Chemie. Wie beschränkt erscheint die Geschichtskenntniss der Alten, verglichen mit der der Neueren, denen von Anfang an auf eine Weltgeschichte zurückzublicken vergönnt ist, welche immer tiefer in das innere Leben, in Sprache und Poesie, Recht, Religion und Sitte der Völker eindringen konnten! Dass aber die Philosophie, insofern sie die Erkenntniss der Natur und Welt zum Gegenstand hat, nur in dem Maase fortschreitet, als sie sich auf die empirischen Wissenschaften stützen kann, bedarf keines Beweises. Von der andere Seite wurden der neuern Philosophie durch das Christenthum höhere würdigere Begriffe von Gott und von den religiösen und sittlichen Zwecken des menschlichen Lebens überliefert, und hiermit die Grundbedingung zu einer reinern speculativen Auffassung Gottes, und zu einer umfassenderen Ausbildung der Geisteswissenschaften gegeben.

Die neuere Philosophie also unterscheidet sich von der des Alterthums und Mittelalters sowohl durch den universellen Umfang der Weltbetrachtung als durch die speculative Tiefe in der Erkenntniss der göttlichen Dinge; Gott in der Welt und die Welt

in Gott zu begreifen, das ist ihre Aufgabe. Hieran schliest sich in der Wechselwirkung mit der Entwicklung des geistigen Lebens selbst die Ausbildung der verschiedenen Geisteswissenschaften, zuerst der Erkentniss- und Sitten-Lehre, dann der Philosophie der Kunst und der Religion. Von Stahl wird der bezeichnete universelle empiristische und speculative Grundcharakter der neuern Philosophie gänzlich verkannt, wenn er in der Charakterisirung der wissenschaftlichen Richtung von der Reformation bis zur Revolution bloss die rationalistische Philosophie berücksichtigt, und als das Wesentliche derselben bezeichnet, dass die menschliche Vernunft durch sich selbst, durch ihr Denken allein, gelöst von Gott und der sittlichen Weltordnung, alle Wahrheit zu erkennen unternehme, und hiermit das dem Denken gebotene Objekt, die Erfahrung und Offenbarung ablehne. Eine solche Philosophie, wie sie hier Stahl in unklarer Weise bezeichnet, hat niemals existirt, und kann auch eben so wenig jemals existiren, als die Offenbarungs-Philosophie, die er ihr gegenüber stellt. Selbst diejenigen philosophischen Systeme, welche der Vorwurf Stahls am meisten zu treffen scheinen könnte, haben doch niemals das Erkennen aus einer Vernunft, welche thörichterweise gegen das Object oder gegen allen Inhalt sich abschliessen gewollt hätte, zu Stande kommen lassen. Die rationale Deductions-Methode der älteren Metaphysik und die dialectische der absoluten Philosophie, welche in und aus reiner Vernunft operiren sollten, waren eben so wenig darauf angelegt, von Gott und der Erfahrungswelt das Denken abzulösen, als etwa Plato dies durch seine Lehre von den Ideen beabsichtigte, welche letztere die Seele doch auch in sich selbst anschauen und in reinem Denken erfassen soll. Wenn manche Philosophen auch mit der absoluten Abstraction von jedem Object oder Inhalt der Erfahrung a n f i n g e n, wie Cartesius und Hegel, so dachten sie doch nicht daran, in der wirklichen A u s f ü h r u n g des Erkennens oder ihres Systems dabei stehen zu bleiben, und wirkliches Princip eines Systems ist nicht der Gedanke, womit angefangen wird, sondern der, welcher im Wesentlichen das Denken des Inhalts, also die wissenschaftliche Methode überhaupt bestimmen soll. Dieser aber ist für das

System des Cartesius und für andere nicht das von allem empirischen Inhalt abstrahirende Denken, sondern die Idee Gottes. Die neuere Philosophie hat niemals die Erfahrung und Offenbarung überhaupt, sondern nur solche vermeintliche Erfahrungen und Offenbarungen abgelehnt, die im Zusammenhang des Ganzen, in der Entwicklung eines Wesens nicht denkbar sind. Die Ablehnung der letzteren Art aber bildet die Grundbedingung jedes philosophischen Denkens, welches seiner Stellung zum Object sich bewusst geworden ist, denn wie könnte sonst von einem natürlichen nothwendigen Zusammenhang der Dinge, der Begriffe und Urtheile die Rede sein! Dass die neuere Philosophie von Gott und der von Gott gegebenen sittlichen Weltordnung sich abgewendet habe, diese Behauptung beruht auf einer Substitution von verschiedenartigen Begriffen; es wird der sittlichen Weltordnung substituirt eine von unspeculativen Theologen imaginirte Ordnung der Willkür Gottes, welche alle speculative Denker, auch solche, welche sonst das kirchliche System vertheidigen, wie *Augustinus* und Leibnitz, verworfen haben. Diejenige Selbstständigkeit, welche von der neueren Philosophie für die Gesetze der denkenden Vernunft, wie für die der Sittlichkeit und des Rechts in Anspruch genommen wird, schliesst nur aus jene in endlicher Weise vorgestellte Willkür Gottes, keineswegs aber das Walten und die Ordnung Gottes in der Welt und ein religiöses Verhältniss des Menschen zu Gott, wie denn auch beides durchgängig von den speculativen und empiristischen Systemen ausdrücklich anerkannt wird.

An dem bezeichneten universellen Grundcharakter der neuern Philosophie haben nun auch die ethischen Wissenschaften ihren Antheil: es werden allgemeine Gesetze der Sittlichkeit, der Gerechtigkeit aufgestellt und auf die Natur der Menschen in ihrem Verhältniss zur Gesellschaft und zu Gott, auf höhere ideale Gesetze der Weltordnung zurückgeführt. Im Allgemeinen schreitet die Begründung und Ausführung dieser Gesetze fort mit der Entwicklung der philosophischen Systeme überhaupt. In dieser Rücksicht haben wir hier zunächst die beiden Entwicklungs-Perioden der neuern Philosophie vor und nach Kant zu unterscheiden. Die erste Periode stellt neben dem göttlichen Gesetz

bloss Naturgesetze der Gerechtigkeit und Tugend auf, deren Princip sie in der gegebenen Natur des Menschen oder in der nothwendigen Ordnung der Gesellschaft sucht. Die zweite Periode, die der neueren deutschen Philosophie, dagegen stellt allgemeine Vernunftgesetze, oder höhere ideale Principien einer höheren sittlichen Weltordnung auf, nach welchen der sittliche Wille sich frei bestimmen soll. Die erste Periode nämlich charakterisirt sich durch den naturalistischen Dualismus der Principien der Natur und der Vernunft, d. h. die menschliche Natur wird aufgefasst von der einen Seite als unvernünftig in der Gesammtheit ihrer natürlichen Lebenstriebe, der Empfindungen, Wahrnehmungen, Begehrungen, Leidenschaften, von der anderen Seite als eine vernünftige göttliche Substanz, als die von Gott besonders dem Menschen verliehene eingeborene Vernunft: sie erscheint auf diese Weise als ein Aggregat von verschiedenen Passionen und von Actionen oder Vermögen der Vernunft, welche entweder durch die äussern Gegenstände oder in sich selbst, in ihrem innern Mechanismus nothwendig zur Thätigkeit determinirt werden, wird also weder in ihrer lebendigen Einheit noch in ihrer freien Selbstthätigkeit und Entwicklung erfasst. Daher kann denn auch das sittliche Gesetz in dieser Periode nur in der Form eines *Naturgesetzes* gedacht werden, d. h. eines Gesetzes der Natur-Nothwendigkeit, welches dem Menschen entweder von Gott anerschaffen worden in seinen Fähigkeiten und Neigungen, oder erst in der Gesellschaft und durch dieselbe auferlegt wird; ferner ist hier das, was den Menschen zur Erfüllung dieses Naturgesetzes bestimmt, wiederum nicht die Selbstbestimmung der freien sittlichen Natur, sondern bloss die lebendige Naturbestimmtheit des Subjects, der Lebenstrieb der Lust und Glückseligkeit. Die zweite Periode, die neuere deutsche Philosophie dagegen erfasst die menschliche Natur in ihrer ursprünglichen mit der Vernunft gegebenen freien Selbstthätigkeit, in ihrer theoretischen und practischen Productivität und Entwicklung. Für diese freie Vernunftthätigkeit kann kein determinirendes Naturgesetz gegeben sein; sie erzeugt vielmehr das sittliche Gesetz als das *freie Vernunftgesetz* aus sich selbst und dasjenige was das Subject zur freien Erfüllung desselben

treibt, ist nicht mehr das Streben nach Glückseligkeit oder eine andere Naturbestimmtheit, sondern das sittliche Subject bestimmt sich selbst in dem freien interesselosen Wollen des Guten um seiner selbst willen durch die sittlichen Zwecke einer höheren sittlichen Weltordnung.

In der ersten Periode tritt die Abhängigkeit der ethischen Wissenschaften von der Philosophie überhaupt hervor in dem oben angedeuteten Gegensatz der speculativen oder rationalistischen und der empiristisch-practischen Systeme. Die ersteren suchen das Naturgesetz der Tugend und der Gerechtigkeit in der substantiellen Vernunft oder Erkenntniss, besonders in der Erkenntniss Gottes, die letzteren in den die menschliche Natur beherrschenden Lebenstrieben, in den Neigungen der durch die Vernunft geleiteten Selbstliebe oder in denen des Wohlwollens. Die ersteren setzen das sittliche Ziel in die Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen, deren Inhalt wesentlich in der Erkenntniss Gottes und der hierdurch *bedingten* Herrschaft der Vernunft, des göttlichen Theils unserer Natur über den irdischen, über die Affecte und Leidenschaften besteht. Die meisten dieser Systeme bleiben bei einer theologischen Begründung des Naturgesetzes stehen, allein diese sowohl als die übrigen, welche eine selbständige Begründung versuchen, gelangen von ihrem abstracten dualistischen Standpunkt aus nicht zur Feststellung bestimmter ethischer Principien; sie vermögen nicht näher nachzuweisen, w i e das Individuum durch freies Handeln das sittliche Ziel erreicht und sehen sich genöthigt, als die eigentlichen Motive zur Beobachtung des göttlichen oder des Naturgesetzes Lust und Unlust anzuerkennen. Die bedeutenderen speculativen Systeme dieser Periode haben es nicht bis zu einer wirklichen Sittenlehre gebracht und die überwiegend rationalistischen, idealistischen Moral- und Rechts-Theorien, die wirklich zu Stande gekommen sind (z. B. die von Wolff, Cumberland), führen nicht ein speculatives Princip aus, gehen vielmehr ganz empiristisch, wenn auch in einer formalen Weise, zu Werke.

Im Gegensatz gegen diese rationalistischen Systeme der ersten Periode läugnen die empiristischen eine selbständige rationale Erkenntniss Gottes und nehmen an, Gott habe in die menschliche Natur ursprüngliche sociale sittliche Triebe, Neigungen, Leiden-

schaften gelegt, vermittelst deren, in Verbindung mit Erkenntniss, der Mensch das sittliche Ziel erreichen soll. Dieses aber setzen sie in die mit der eigenen Glückseligkeit vereinigte thätige Beförderung des allgemeinen oder socialen Wohls. Sie stellen sich daher die Aufgabe, in den Fähigkeiten und Neigungen der menschlichen Natur das Naturgesetz der Gerechtigkeit und der Tugend, den Maasstab für die Pflichten und Rechte zu finden. Man kann darum diese Theorieen, im Gegensatz gegen die rationalistischen, in angemessener Weise als naturalistische bezeichnen, jedoch nicht in dem gewöhnlichen Sinne, wonach der Naturalismus gleichgestellt wird dem Sensualismus, d. h. der Ansicht, welche die sinnliche Empfindung der Lust oder Glückseligkeit zum Maasstab des sittlichen Handelns macht, denn in diesem Sinne sind auf dem Gebiete der Sittenlehre wenige Ansichten hervorgetreten. Diejenigen naturalistischen Systeme, die als ethische in Betracht kommen, führen die Sittlichkeit zurück entweder auf die Herrschaft der wohlwollenden Neigungen oder die der vernünftigen Selbstliebe, welche beide die Vereinigung des socialen Wohls mit dem des Individuums zu ihrem Ziele haben. Man hat diese Systeme auch wohl als eudämonistische bezeichnet, allein dieser weitere Gattungsbegriff umfasst auch die naturalistischen Theorieen der Alten, des Aristipp und Epikur, und die rationalistisch-ethischen Systeme dieser ersten Periode. Der Eudämonismus der empiristischen Systeme der Engländer und Franzosen, von welchem hier die Rede ist, unterscheidet sich als socialer Eudämonismus sehr wesentlich und specifisch von dem individuellen jener antiken Systeme, deren sittliches Ziel die Lust oder die Schmerzlosigkeit des Individuums ist und von dem religiösen Eudämonismus der idealistischen und theologischen Systeme, welche die zukünftige Seligkeit oder Unseligkeit des jenseitigen Lebens als Bestimmungsgrund der sittlichen Handlungen anerkennen. Man wird demnach die empiristisch-moralischen Systeme dieser Periode wohl am passendsten als sociale bezeichnen, da ihre Untersuchung vorzugsweise auf die socialen Tugenden und Pflichten gerichtet ist. Sie haben ihren eigentlichen Ausgangspunkt im socialen Leben, denn sie machen zum Maasstab der sittlichen Handlungen das sittliche Gefühl, die socialen Neigungen,

die vernünftige Selbstliebe, wie wir diese im socialen Leben entwickelt finden; indem sie diese Gefühle, Neigungen, Bestrebungen analysiren, bringen sie nur bestimmter zum Bewusstsein, was im wirklichen socialen Leben schon existirt. Da sie die menschliche Natur noch nicht in ihrer freien Selbstthätigkeit und fortschreitenden Entwicklung auffassen, so wird sowohl die subjective als die objective Seite des sittlichen Naturgesetzes nur höchst unvollständig von ihnen bestimmt. Was das subjective Moment der sittlichen Gesinnung betrifft, so begnügen sie sich, die sittliche Handlung auf einen sittlichen Geschmack, auf Vernünftigkeit, natürliche Neigung zurückzuführen; die sittlichen Zwecke verfolgen sie fast nur auf dem socialen Gebiete und auch auf diesem vorzugsweise in Rücksicht auf das für Alle Angenehme und Nützliche.

In der neuern deutschen Philosophie vollzog sich die Erhebung des denkenden Geistes zur speculativen Betrachtung der Natur und der *Menschenwelt in Gott* in engem Zusammenhang und zugleich mit der sittlichen Erhebung des deutschen Geistes zu einem umfassenderen sittlichen Selbstbewusstsein und zu einer höheren sittlichen Weltordnung. Der logisch-metaphysische Formalismus und der naturalistische Empirismus der früheren Systeme verschwanden in der neuern Philosophie um so mehr, als sie, in der angestrebten Durchdringung von Speculation und Empirie, Natur und Geist in ihrer lebendigen Einheit und Organisation erfasste und die Entwicklung der freien Geistesthätigkeiten verfolgte. Die Abhängigkeit der Moral und Rechtsphilosophie von dem Standpunkt der ganzen Welt- und Geistes-Betrachtung giebt sich auch aufs deutlichste in den Systemen der neuern deutschen Philosophie zu erkennen. Der formale und subjective Idealismus der kritischen Philosophie verfolgt auf dem ethischen Gebiete vorzugsweise das formale Moment des Sittengesetzes und das subjective des Wollens, der Gesinnung. Die auf die universelle Natur- und Weltbetrachtung gerichtete absolute Philosophie beschäftigte sich wenig mit eigentlicher Sittenlehre, mit dem subjectiven Moment der Sittlichkeit und erfasste den sittlichen Geist, wie er sich objectiv darstellt in den Entwicklungen des Rechts und des Staats. Die Sittenlehre dagegen in der Vereinigung des

subjectiven und objectiven Moments wurde fortgebildet von den philosophischen Systemen, welche die subjectiv-kritische Richtung des Philosophirens mit der objectiven, universellen auf eine gewisse Weise zu vereinigen suchten. Dies Alles kann jedoch genauer dargelegt werden nur in einer Skizze des Entwicklungsganges der neuen Lehren, wie derselbe in der Folge der einzelnen bedeutendsten Systeme sich vollzogen hat.

2) Entwicklungsgang der Moral, Rechtsphilosophie und Politik der neueren Zeit.

Derselbe hat seinen Ausgangspunkt im wirklichen Leben und zwar zunächst, wie oben bereits angedeutet wurde, in den Conflicten des politischen und kirchlichen Lebens, welche eine Lösung der neuen politischen Probleme dringend forderten. Diese letzteren sind auch, ihrer Natur nach, für die Theorie zugänglicher, als die ethischen, denn der denkende Geist erfasst früher das äusserlich Gegebene und Practische, als das Innere, sich selbst, die menschliche Natur. So sehen wir denn auch auf unserem Gebiete die Theorie erst nach und nach im Verlauf der neueren Zeit aus der Sphäre des Staats und der das äussere Leben bewegenden Leidenschaften sich erheben und vertiefen in das Innere des selbstständigen sittlichen Lebens. Im Allgemeinen gehen die politischen Lehren voran; ihnen folgen die naturgesetzlichen, die ebenfalls das Leben im Staat zum Gegenstande haben; die selbständige Moral tritt zuletzt auf, nicht nur darum, weil sie in höherem Grade die Tiefe der philosophischen Betrachtung in Anspruch nimmt, sondern auch, weil sie eine Selbständigkeit des sittlichen Lebens voraussetzt, die im Anfang der neueren Zeit nicht vorhanden sein konnte und endlich auch, weil man das Bedürfniss neuer selbständiger sittlicher Lehren erst fühlte, nachdem die Lehren der christlichen Kirche ihre absolute Autorität verloren oder mit denen des Alterthums für die fortschreitende ethische Reflexion sich als ungenügend gezeigt hatten. Beides aber war im Anfang der neueren Zeit noch keineswegs der Fall. Bei dem inneren Zusammenhang der politischen, rechtsphilosophischen,

sittlichen Lehren versteht es sich indess von selbst, dass wir eine strenge Trennung derselben nicht zu erwarten haben. Wir finden neue sittliche Lehren auch schon im 16. Jahrhundert, aber sie haben noch keinen selbständigen Character.

Fassen wir näher ins Auge den Ausgangspunkt der neuen Lehren in den Zuständen des wirklichen Lebens, wie sie sich im Beginn der neuen Zeit, im 16. Jahrhundert gestaltet hatten. Die römische Kirche hatte im Verlauf des Mittelalters die ganze Kultur der europäischen Völkerstämme geleitet und beherrscht, gegen Ende desselben aber zur Fortführung dieser Herrschaft sich immer unfähiger erwiesen. Anstatt den gesunden Theil der allgemeinen weltlichen Bildung sich anzueignen und diese durch das christliche Princip zu durchdringen, zu reinigen, hatte sie hochmüthig und selbstsüchtig sich gegen dieselbe abgeschlossen; anstatt die Laien emporzuheben zu der reinen Gesinnung christlichen Lebens und christlicher Lehre, war sie vielmehr zu der Rohheit und Verderbniss der Welt, zu den extremsten Lastern des Ehrgeizes und der Habsucht herabgesunken. Die nothwendige Folge hiervon war, dass das kirchlich-christliche Leben, wo es eine gewisse Reinheit bewahrt hatte, in dem grösseren Theil der germanischen Völker, ihrer Herrschaft sich entzog, dass die Philosophie und die Wissenschaften sich von ihr abwandten, nachdem sie durch die Wiederbelebung der Studien des Alterthums, durch die selbständigen Naturwissenschaften solche neue Kräfte und durch die Buchdruckerkunst solche Mittel der Verbreitung unter den Gebildeten erlangt hatten, dass sie durch die hierarchische Autorität und Gewalt nicht mehr gänzlich gefesselt werden konnten. Für die selbständige Entwicklung der Philosophie und der ethischen Wissenschaften insbesondere bildete die errungene Glaubensfreiheit die erste Grundbedingung dadurch, dass sie die Geister von dem Joch einer innerlich und äusserlich erdrückenden Autorität befreite, indem sie dieselben zu einem auf freie Schriftforschung gestützten lebendigen Glauben führte. Den Beweis für diese Behauptung liefert die universelle Thatsache, die sich in der Entwicklung der neuen Lehren darstellt, dass im Kreise der Autorität der römischen Kirche zwar politische, naturalistisch-sociale Lehren, gegen die Verderbniss der Kirche und des Staats gerichtet, aus-

gebildet worden sind, nicht aber selbständige ethische Lehren, die von einem freien sittlichen Geiste Zeugniss gäben, dass vielmehr die letzteren sämmtlich unter dem Einfluss protestantischer Confessionen entstanden. Freilich war mit dieser einen Grundbedingung der sittlichen Freiheit noch nicht diese selbst gegeben; vielmehr finden wir auf allen Gebieten des sittlichen Lebens die grösste Rohheit und Entartung. Die unermesslichen Verdienste, welche die römische Kirche um die sittliche und wissenschaftliche Kultur in den früheren und besseren Zeiten des Mittelalters sich erworben hat, dürfen uns nicht bestimmen, die Corruption der kirchlichen Bildungsweise, die Folgen der hierarchischen knechtischen Erziehung und Zucht, wie sie in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters immer stärker hervortreten, zu übersehen: die Versunkenheit aller innern sittlichen Freiheit, Selbsterkenntniss und Selbstbeherrschung wie auch der socialen Tugenden in der Ausgelassenheit der Sitten, in dem blinden Festhalten des Buchstabens, der Formen und leeren Begriffe, in dem selbstsüchtigen Eudämonismus, welcher im Leben wie in den Lehren herrschte. Allerdings deckte die deutsche Reformation die vorhandene Unselbständigkeit, religiös-sittliche Haltlosigkeit der Individuen erst recht auf, indem sie die Selbständigkeit derselben in Anspruch nahm, allein sie vermochte, trotz ihres grossartigen edeln Aufschwunges, die versuchte religiös-ethische Regeneration nur unvollkommen auszuführen und den beschränkten unsittlichen Geist dieser Zeit nicht zu durchbrechen, wurde vielmehr ihrerseits theilweise von demselben überwältigt, wie sich dies in der Verknöcherung des kirchlichen Lebens und der Lehre, in diesen elenden kleinlichen Streitigkeiten, in dem fanatischen Religionseifer, in den unmenschlichen Kriegen jener Zeit zu erkennen giebt, ja sie vermehrte mittelbar den inneren Zwiespalt und durch die Religions-Kriege und die politische Partheiung, die sie veranlasste, die sociale, politische Entzweiung. Recht und Gesetz konnten nicht respectirt werden in einer Zeit, in welcher die gebildeten Stände den niedern in Freveln und Lastern aller Art vorangingen; selbst die Religion musste ihre Autorität verlieren, da in ihrem Namen, im Religionseifer das Schändlichste verübt und entschuldigt wurde.

Der Ausgangspunkt der socialen und sittlichen Entwicklung der neueren Zeit ist also Auflösung und Zwiespalt in den socialen Verhältnissen und Rohheit oder tiefe religiös-sittliche Entzweiung und Selbstsucht im Innern. Die Erhebung aus diesem Zustande konnte sowohl in der Theorie, welche zunächst vorzugsweise hierauf sich richtete, als im Leben selbst nur eine sehr langsam fortschreitende sein. Fassen wir die Entwicklung der Theorieen im Grossen und Ganzen ins Auge, wie sie sich im Lauf der Jahrhunderte darstellt, so bemerken wir folgende Stufenfolge. Sie beginnt im 16. Jahrhundert mit politischen Lehren, welche die Erhaltung oder Herstellung der socialen Ordnung durch Unterwerfung unter die Autorität und Gewalt eines absoluten Monarchen und der Kirche, zu ihrem wesentlichen Inhalt haben; das Sittliche wird den politischen Zwecken als Mittel untergeordnet. Im 17. Jahrhundert wird zuerst ein in der Vernunft begründetes Naturgesetz der Gerechtigkeit oder das Naturrecht aufgestellt als Grundlage der socialen Ordnung, als Maasstab für die Pflichten und Rechte der höchsten Staatsgewalt und der Individuen, neben dem göttlichen Gesetz des Christenthums, welches man jetzt anfängt, von der ethischen und rationalen Seite aufzufassen. Im 18. Jahrhundert tritt zuerst die Moral selbständig auf; es werden von der einen Seite die socialen und allgemein menschlichen Tugenden und Pflichten des Wohlwollens, von der andern Seite die der sittlichen Einsicht und Vollkommenheit des Individuums auf das Naturgesetz der socialen Neigungen oder Sympathie, der vernünftigen Selbstliebe oder endlich auf das Vernunftgesetz des freien Wollens zurückgeführt und daneben auch die natürlichen Rechte des Individuums in einseitiger individualistischer Richtung geltend gemacht. Eine tiefere universelle und objective Auffassung der sittlichen Zwecke und der sittlichen Welt überhaupt wird erst ausgeführt in der Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Wir versuchen im Folgenden diese allmälige stufenweise Erhebung der neuen Lehren durch eine kurze Uebersicht der Grundgedanken der bedeutenderen Systeme uud des ganzen Entwicklungsganges derselben näher zur Anschauung zu bringen. Diese Skizze, welche in der folgenden Special-Darstellung ihre Bewährung findet und ihrerseits in Rücksicht auf diese als Leitfaden

zur Orientirung dienen kann, soll einen vorläufigen Beweis für den engen Zusammenhang dieser verschiedenen, oft scheinbar entgegengesetzten Systeme führen; sie soll schon vorläufig zeigen, dass keineswegs, wie man gewöhnlich annimmt, das eine dieser Systeme das andere aufhebt, dass vielmehr die verschiedenen Systeme nur auf verschiedenen Wegen die Gebiete des Wirklichen, Wahren, Guten, Zweckmässigen durchforschen, folglich nicht nur nicht im Wesentlichen sich widersprechen, sondern natürliche Momente und Durchgangspunkte für die fortschreitende Wissenschaft bilden.

Das 16. Jahrhundert.

Den Anfang der neuen Lehren haben wir nicht bei den Protestanten zu suchen, deren Bestrebungen in diesem Jahrhundert ganz aufgingen in der Bildung der neuen Kirchen-Lehren und Ordnungen und in den Kämpfen für die freie Ausübung ihrer Confessionen. Von den katholischen Staaten aber war Italien den übrigen in jeder Art der intellectuellen und künstlerischen Ausbildung weit voraus, während zugleich die Entartung der Sitten, die politische Zerrissenheit und Anarchie hier den höchsten Grad erreicht hatte. Hier also konnte zuerst, schon vor der deutschen Reformation, der Gedanke einer Regeneration des socialen Lebens nicht nur durch eine Reform der Kirche, wie Savonarola sie versuchte, sondern vorzugsweise durch die des Staates ausgebildet werden. Machiavelli untersucht mit seinem klaren scharfen practischen Geiste die Bedingungen und Mittel zur Beseitigung der universellen Corruption, besonders zur Herstellung der politischen Ordnung. Er denkt hierbei nicht an eine freie religiös-sittliche Regeneration der Individuen und Völker, denn eine solche lag für ein so verderbtes Volk zu fern; er zeigt, indem er sich zur Betrachtung des wirklichen Lebens und der Geschichte, besonders der römischen, wendet, dass die Erhaltung und Regeneration der Staaten überhaupt vorzugsweise durch die Thatkraft, durch die Tugenden der Tapferkeit, Kriegszucht und durch angemessene Institutionen und Gesetze bedingt ist, dass aber die Regeneration der verderbten Staaten nur durch die Thatkraft eines

absoluten Fürsten möglich ist, welcher durch die strengsten gewaltsamen Maassregeln die Individuen zur Beobachtung der Gesetze zurückführt. Wenn er hierbei einem solchen Fürsten gestattet, Tugend und Gerechtigkeit bei Seite zu setzen und bloss den Schein derselben anzunehmen, so entschuldigt er die schlechten Mittel durch den guten Zweck und die Nothwehr. Noch weiter gehen in dieser Rücksicht die Jesuiten, indem sie in ihrer Moral das offenbare Verbrechen des Meuchelmords eines tyrannischen Fürsten durch den Zweck heiligen. Diese Lehren, wie die Moral der Jesuiten überhaupt, geben Zeugniss von der Corruption des sittlichen Gefühls und Gedankens selbst bei den Gebildeten in jenen katholischen Staaten. In geringerem Grade gilt dies von den französischen politischen und ethischen Schriftstellern dieses Jahrhunderts, von Bodinus, Montaigne und Charron. Auch der erstere findet für die politische und kirchliche Zwietracht das Heil in der festen souveränen Staatsgewalt eines Monarchen, macht hierbei jedoch bestimmter den ethischen Standpunkt geltend, indem er die Pflichten und Rechte des Monarchen, der Beamten und Stände, der Unterthanen untersucht. Montaigne und Charron richten ihre Aufmerksamkeit auf das Ganze des menschlichen Lebens überhaupt, auf den Zwiespalt, die Unnatur, den Widerspruch der Bestrebungen und Zustände mit dem Gesetze Gottes und mit der Natur. Die Schwächen und Laster der Menschen erscheinen ihnen so mannigfaltig und gross, dass sie eine Ueberwindung derselben nicht für möglich halten: sie verzweifeln an der Verwirklichung der wahren Gerechtigkeit nicht minder, als an der Erkenntniss der höchsten Wahrheit und an der Realität einer selbständigen Tugend. Ihr sittliches Ziel ist eine gewisse Ruhe des Geistes durch Einkehr in sich selbst; ihre sittlichen Regeln sind nur negativ, auf Beseitigung des Schlechten gerichtet. Alle diese neuen Lehren des 16. Jahrhunderts gehören dem Umkreise der Herrschaft der römischen Kirche an. Unter dieser konnten sie nur furchtsam, versteckt, indirect und negativ hervortreten; sie erheben sich nicht zu dem Gedanken von sittlichen Gesetzen, welche die Freiheit des Menschen in Anspruch nehmen; sie stellen vielmehr der Entartung der Welt in letzter Instanz entgegen die absolute Unterwerfung des Subjects unter die

Autorität der Kirche, der höchsten Staatsgewalt und ihrer Gesetze, und zwar bloss der Ordnung wegen, denn sie respectiren diese Autorität innerlich so wenig, dass sie nach allen Seiten ihre Schwächen aufdecken.

Das 17. Jahrhundert.

Die naturgesetzlichen Theorien dieses Jahrhunderts sind unter dem Einflusse des Protestantismus entstanden: sie unterscheiden sich sehr wesentlich von den Lehren des vorigen Jahrhunderts dadurch, dass sie die Verderbniss der Welt nicht mehr mit schlechten Mitteln, auch nicht mehr bloss mit Autorität, gegebenen Satzungen, Gewalt bekämpfen, sondern mit dem göttlichen Gesetze des Evangeliums und mit dem Naturgesetze der Gerechtigkeit. Die Wissenschaft emancipirt sich jetzt förmlich durch neue Methoden von der Scholastik und tritt, indem sie die Natur der Dinge bestimmter erfasst, in nähere Beziehung zur Praxis des Lebens. Allerdings bleibt die Begründung und Durchführung des Naturgesetzes höchst unvollkommen, sowohl wegen der schwankenden socialen und rohen sittlichen Zustände, als auch weil die Theorie der menschlichen Natur noch nicht ausgebildet war. Das Gesetz der Gerechtigkeit, welches den positiven Rechten zum Maasstab dienen soll, wird nur ganz abstract und unbestimmt, entweder auf die Erkenntniss des Wohls in Verbindung mit dem natürlichen Lebenstriebe, oder auf die vernünftige gesellige Natur im Menschen oder endlich auf die Erkenntniss Gottes und der göttlichen Weltordnung zurückgeführt. Wie das Princip, so bleibt auch das Naturgesetz selbst ein unbestimmtes in der Durchführung und gewährt keine bestimmte Norm für die Rechte und Pflichten der Individuen, und für die Institutionen des Staats. Es werden auch hierbei der blossen Gewalt noch Concessionen gemacht, so dass weder die Freiheit des Individuums gegen die Willkür der höchsten Staatsgewalt, noch die letztere gegen die Freiheitssucht der Unterthanen sicher gestellt wird; das Princip des Individualismus und das des Absolutismus der Staatsgewalt erscheinen in der Theorie dieses Jahrhunderts noch im Kampf begriffen, wie sie es auch in der Praxis waren. Auch in der Auffassung

des göttlichen Gesetzes sehen wir das ethische Princip nicht festgehalten, denn die idealistischen Systeme sowohl als die naturalistischen tragen kein Bedenken, die Lust und Unlust oder die Hoffnung auf Glückseligkeit und die Furcht vor der Unseligkeit als die wahrhaften Motive der sittlichen Handlungen anzuerkennen. Mit der Unbestimmtheit der Principien steht in engem Zusammenhang die Unvollkommenheit der wissenschaftlichen Form; wenige Denker gelangen zu einer bestimmten Methode und abgeschlossenen Theorie. — Die Ausbildung der neuen Lehren gestaltet sich sehr verschieden in England, in den Niederlanden und in Deutschland. In England, wo sie durch die Richtung des nationalen Geistes bestimmt wird, ist sie am lebendigsten und vielseitigsten. In Frankreich wird sie gehemmt durch die Beschränkungen des öffentlichen Geistes. In der Entwicklung der universellen naturrechtlichen Lehren gehen die niederländischen Denker voran; diesen vorzugsweise schliessen sich gegen das Ende des Jahrhunderts die Deutschen an, welche sich besonders um die formalanalytische Bestimmung der ethischen und naturrechtlichen Begriffe verdient machen.

Am entschiedensten tritt der neue positive sittliche und wissenschaftliche Geist dieses Jahrhunderts in England hervor in der ihm eigenthümlichen nationalen practischen socialen Richtung. Auch hier ist im kirchlichen politischen socialen Leben ein tiefer Zwiespalt noch vorhanden, aber die Theorie wenigstens sucht denselben zu beseitigen, nicht durch blosse Gewalt und Autorität, sondern durch die freie Unterwerfung unter das Naturgesetz der Gerechtigkeit und das göttliche des Christenthums. Von den Banden der Scholastik wird hier die Wissenschaft auf das entschiedenste gelöst durch die Begründung des Princips und der Methode einer neuen universellen Philosophie von Baco von Verulam, welche das Wesen der Dinge in den Erscheinungen, Thätigkeiten der Natur selbst erfassen, das Wissen also mit der menschlichen Selbstthätigkeit enger verbinden sollte und demnach auch der Ethik und Politik eine neue naturwissenschaftliche Grundlage und practische Ziele vorzeichnete. Dem religiösen Zwiespalt der individuellen Meinungen und Secten gegenüber sucht Herbert von Cherbury in der Vernunft und ihrem Instinct einen Maass-

stab für die Wahrheit in den Religionen, stellt die erste natürliche allgemeine Religionslehre auf. Einen bedeutenden Schritt weiter that Milton, indem er den veralteten äusseren Formen und der blossen Gewalt in Kirche und Staat mit kühner Energie des Gedankens die innere Freiheit des religiös-sittlichen Lebens, das Naturgesetz in der Uebereinstimmung mit dem Evangelium entgegenstellte. Hobbes dagegen begründet um dieselbe Zeit, gegen die revolutionäre Anarchie in Kirche und Staat, zuerst in strenger wissenschaftlicher Form das Naturgesetz der Gerechtigkeit, welches er durchgeführt wissen will durch eine über alles Gesetz gestellte höchste Staatsgewalt; er ordnet dieser demnach die Freiheit des kirchlichen Bekenntnisses sowohl als die politische Freiheit der Individuen unter. Auch die Begründung dieses Naturgesetzes ist eine sehr unvollkommene, denn es wird zurückgeführt nicht auf die sittliche Natur des Menschen, sondern auf den natürlichen und nothwendigen durch die Vernunft geleiteten Trieb der Selbsterhaltung des Individuums in und mit der Gemeinschaft. Der Naturalismus von Hobbes ruft die Versuche idealistisch-ethischer Theorien von Cumberland, Clarke, Wollaston hervor. Die politische Theorie wird während der Restaurations-Epoche im Gegensatz gegen Filmers Lehre von dem göttlichen absoluten Rechte der Fürsten fortgebildet von Algernon Sidney und nach der zweiten Revolution durch ein höheres Naturgesetz der Vernunft und der Gerechtigkeit begründet von Locke. In Lockes practischen und politischen Lehren nämlich tritt bereits das rationelle und ethische Element bestimmter hervor, sowohl in seiner Auffassung des Christenthums als in der des Naturgesetzes der Vernunft, welchem letzteren zufolge der Mensch in allen Staats-Institutionen als vernünftiges Wesen anerkannt und behandelt werden und auch die höchste Staatsgewalt dem gemeinsamen Gesetz unterworfen sein soll; das Princip der politischen Freiheit des Individuums unter dem Gesetz wird durch Locke zuerst bestimmter festgestellt.

In Frankreich kommen neue politische und ethische Lehren gar nicht zum Vorschein, da hier weder dem kirchlich-sittlichen noch dem politischen Geiste eine freie nationale Entwicklung vergönnt war. Frankreich erzeugte zwar in der Philosophie des Descartes

eine gegen die Scholastik gerichtete Metaphysik, allein abgesehen davon, dass dieselbe weniger in Frankreich Aufnahme fand, als im Auslande, war dieselbe von den beiden entgegengesetzten in Frankreich herrschenden Geistesrichtungen, von der Theologie und der mathematisch-mechanischen Wissenschaft der Natur so beherrscht, dass sie nicht zu einer originellen Ethik gelangte. Von Malebranche, dem Nachfolger des Descartes, haben wir zwar eine Moral, aber diese geht ganz in Theologie und idealistischer Metaphysik auf. Selbst die Anerkennung und Beobachtung des göttlichen Gesetzes lassen diese beiden Denker, wie auch Pascal, gänzlich durch die Motive der Lustempfindungen im Menschen bewirkt werden. Der einzige Cartesianer, der näher mit Ethik sich beschäftigte, war der Niederländer Geulincx, der wegen seiner Lehren verfolgt wurde und später zum Protestantismus sich bekannte. Aber auch dieser dringt im Grunde aus der Metaphysik nicht bis zu der *eigentlichen Ethik* vor, denn sein *Begriff der Tugend beschränkt sich* auf das durchaus Innerliche, Subjective, die Liebe zur Vernunft oder zu Gott und den Gehorsam gegen die Gebote der Vernunft. Wer begriffen habe, dass er in dieser Welt nichts vermag, der werde erkennen, dass er nichts wollen solle, da überdies im Wesentliches Gott Alles bewirkt. — Auch der Skeptiker Bayle, der auf eine vom Glauben unabhängige Moralität dringt, gehört mehr den Niederlanden an.

In einer gewissen Mitte zwischen den naturalistisch-socialen Systemen der Engländer und den abstract-metaphysischen der Franzosen stehen die naturgesetzlichen Lehren, welche um diese Zeit in den Vereinigten Niederlanden von Hugo Grotius und Spinoza ausgebildet wurden. Das nationale politische Leben dieser kleinen Freistaaten, welche damals ein Asyl für die verfolgten freien Lehren darboten, war nicht bedeutend genug, um den hier entstandenen Theorien einen nationalen Typus aufzudrücken; es ist vielmehr eine universelle humane Richtung der Betrachtungsweise, welche hier in der ersten Begründung des Natur- und Völker-Rechts hervortritt.

Wie Baco und Cartesius die Philosophie überhaupt von der Scholastik emancipirten, so Hugo Grotius die allgemeine Rechtswissenschaft, indem er ihr zuerst ein selbständiges von der

Theologie unabhängiges Princip gab in dem Gesetz des natürlichen Rechts. Dieses ist anzusehen als eine Vorschrift der wahren Vernunft, welche bezeichnet, dass eine Handlung zufolge ihrer Uebereinstimmung oder ihres Widerspruchs mit der vernünftigen Natur selbst moralisch schlecht oder moralisch nothwendig sei und demnach von Gott, dem Urheber der Natur, verboten oder vorgeschrieben werde. Dieses natürliche Recht, dessen Anerkennung und Beobachtung Pflicht jedes vernünftigen Wesens ist, weil es, als nothwendige Bedingung der friedlichen socialen Existenz der Menschen, unabhängig von aller Willkür existirt, selbst von der göttlichen, wenn eine solche denkbar wäre, soll alle vorhandenen positiven Rechtsverhältnisse (nicht bloss die politischen) durchdringen und sogar ein gewisses Rechtsverhältniss zwischen den verschiedenen Staaten, das sogenannte Völkerrecht, begründen. Grotius sucht dem Geiste der Versöhnlichkeit, Ehrlichkeit, Billigkeit überall Eingang zu verschaffen, besonders auf dem letzteren Gebiete, auf welchem sein berühmtes Werk auch wirklich einen practischen Einfluss gewonnen hat. Das Princip des natürlichen Rechts wird jedoch hier noch nicht streng philosophisch begründet und durchgeführt. Denn es ist keineswegs die philosophische Erkenntniss der vernünftigen Natur, die uns in der Erkenntniss der allgemeinen Gesetze des Rechts leiten soll, sondern ein gewisser Sinn, der sich auf die Erfahrung und Weisheit der alten und neuen Zeit stützt und stets die gegebenen Zustände, das practisch Durchführbare im Auge behält. Die Regeln für die Rechte und Pflichten eines Jeden werden daher nicht auf Ein bestimmtes Princip zurückgeführt; bald ist es die Menschenliebe oder die Geselligkeit oder Treue und Glaube, bald die Rücksicht auf die öffentliche Ruhe, das Bedürfniss, den Nutzen, die Noth, bald Wille und Vertrag der Betheiligten, was als Grundgedanke und höchster Maasstab geltend gemacht wird. Ferner giebt Grotius zu, dass menschliche Rechte vieles aufstellen dürfen, was nicht aus der Natur oder Vernunft hervorgeht (praeter naturam), jedoch nichts gegen dieselbe. Allein auch das, was gegen dieselbe ist, bleibt bei dem Mangel eines bestimmten Princips höchst unbestimmt. Er lässt Rechte entstehen durch den Willen und die Gewalt und bezeichnet das positive Recht als das willkürliche,

welches die Obrigkeit nach Belieben bestimme. Es wird daher der Staatsgewalt gegenüber, welche er im Allgemeinen allen Forderungen des Rechts und der Pflicht unterwirft, das natürliche Recht der persönlichen Freiheit nur in geringem Grade anerkannt. Unterwerfung der einen Person unter die andere oder des einen Volks unter das andere oder unter einen absoluten Regenten, ja die Sklaverei erscheint ihm nicht als zuwider dem natürlichen Rechte; der gegenwärtige Rechtszustand im Staat entspricht demselben, auch wenn er durch Unterwerfung zu Stande gekommen ist. Vermöge des Rechts der Eroberung wird die Herrschaft als eine Art vollständigen Privateigenthums erworben. — Diese principielle Schwäche in der Durchführung der Rechtsidee wird indess aufgewogen durch den billigen humanen christlichen Sinn und die practische Umsicht in den Urtheilen des Verfassers.

Einen entgegengesetzten wissenschaftlichen Character trägt die streng principielle metaphysische Sitten- und Rechtslehre des Spinoza. Sie will zwar den Menschen auffassen, wie er ist, in der Uebereinstimmung mit der Erfahrung und Praxis, aber ihr Gegenstand ist nicht das Praktische, sondern die Erkenntniss der Naturgesetze; sie betrachtet die menschlichen Handlungen nicht aus dem Gesichtspunkt der Freiheit, des Ideals, der Zweckbegriffe, sondern als nothwendige Bestimmungen der menschlichen Natur, wie sie entweder aus dem universellen zwiefachen Naturzusammenhang oder aus ihrer Selbstthätigkeit hervorgehen. Dieser dualistischen Weltansicht zufolge existirt die menschliche Natur in den beiden entgegengesetzten Formen der Passionen und der Actionen: in der Form der Passionen oder Affecte, in welchen dieselbe durch Anderes, von Aussen, durch den universellen Naturzusammenhang bestimmt wird, durch welche also der Mensch sich in Knechtschaft befindet und in der Form der Action, deren Ursache sie selbst ist, die also ihre Freiheit ausmacht und in adäquater Erkenntniss, Vernunft besteht. Fällt nun das sittliche und Rechts-Gesetz zusammen mit dem Gesetze der menschlichen Natur, d. h. mit den Regeln, nach denen sie auf ihre Weise existirt, sich selbst erhält, thätig ist, so kann Tugend und Recht wesentlich nichts Anderes sein als die Macht der menschlichen Natur zum Thätigsein oder Wirken aus sich selbst. Der mensch-

liche Wille ist Ausdruck und Product dieser Macht, also zunächst der Begehrungen und Affecte, welche die Selbsterhaltung, die Erhaltung der Lust und die Befreiung von der Unlust zum Gegenstand haben und der unadäquaten Vorstellungen; auf dem höhern Standpunkte ist der Wille Ausdruck und Product des Verstandes, der Erkenntniss der ewigen Weltvernunft. Liegt also die Macht der Natur zunächst in den Affecten, so haben auch Tugend und Recht hierin zunächst ihren Inhalt. Gut ist demnach das Nützliche, das was zur Selbsterhaltung dient oder zu grösserer Vollkommenheit und Lust führt, besonders die Gemeinschaft mit Menschen und die menschenfreundliche Gesinnung, und das natürliche Recht eines Jeden hat sein Maass in der durch die Affecte bestimmten Macht der Natur. Aber der wahre Grund der Selbsterhaltung der menschlichen Natur, ihrer Thätigkeit aus sich selbst, ihrer Macht, liegt nicht in den Affecten, sondern im Denken, in klaren Begriffen, in der Vernunft, folglich in dieser auch die Tugend und die Grundlage des wahren Rechts. Die Freiheit und Tugend fällt also zusammen mit der Vernunft oder jener höheren adäquaten Erkenntniss, die ihren Mittelpunkt hat in der Idee und Erkenntniss Gottes und diese erzeugt in uns den Affect der beharrlichen, vollkommenen Befriedigung, die Seligkeit. Durch diese Erkenntniss und die Liebe Gottes, die sich unmittelbar mit ihr verbindet, machen wir uns los von der Kette der von Aussen determinirenden Natursachen, von der Knechtschaft der Affecte. Eine Moral im gewöhnlichen Sinne konnte Spinoza, dieser metaphysischen Grundidee seines Systems zufolge, wonach er die Zweckbegriffe verwarf, nicht aufstellen; die Rechtslehre und Politik aber wird von demselben Dualismus der Natur- und Vernunft-Principien, des Mechanismus der politischen Ordnung und der Freiheit beherrscht. Von jenem ursprünglichen auf die niedere Natur gegründeten natürlichen Rechte des Individuums bemerkt er selbst, es sei kein Recht im eigentlichen Sinne, denn es führe zur Feindseligkeit des Einen gegen den Andern, erreiche also nicht seinen Zweck, den der Selbsterhaltung des Individuums. Hierin liegt die Nothwendigkeit den Staat zu gründen, indem die Individuen einen Theil ihrer Macht auf Andere übertragen und dadurch die höhere Macht eines allgemeinen und gesetzmässigen Willens in der

Staatsgewalt bilden. Der Staat verwirklicht das natürliche Recht, indem er vermöge seiner grösseren Macht die Begierden der Einzelnen zügelt, Alle sichert und Gesetze über Recht und Unrecht aufstellt. Vor diesem höheren Naturrecht der Gemeinschaft verschwindet jenes ursprüngliche Naturrecht des Einzelnen, welches ja auch der Vernunft widerspricht, worin die wahre Macht des Menschen besteht, folglich auch sein wahrhaftes Recht gegründet ist. Das im Staat existirende Recht der Gemeinschaft entspricht im Allgemeinen dem Rechte der Vernunft, fällt jedoch mit diesem nicht zusammen, denn die Macht des Staats, worauf sein Recht sich gründet, ist zunächst keine andere, als die der zum Staat vereinigten Individuen, welche von ihren Affecten zum Handeln bestimmt zu werden pflegen, und daraus folgt, dass Wille und Gesetz der Staatsmacht nicht stets auf das Vernünftige gerichtet ist. Dazu kommt, dass das Staatsgesetz seiner Natur nach nicht das ganze Leben der Individuen zu umfassen vermag. Obgleich Spinoza, mit Hobbes, die Willkür der Individuen der höchsten Staatsgewalt unterwirft, welcher er, da jede Theilung der Macht den Staat zerstöre, das Recht einräumt, durch ihre positiven Gesetze Alles zu Recht oder Unrecht zu machen: so will er doch hierbei, im Gegensatz zu Hobbes, das natürliche Recht des Individuums, besonders in Rücksicht auf die Entwicklung zur Vernunft und Freiheit, so weit wie möglich festgehalten wissen. Denn einerseits übertrage der Einzelne im bürgerlichen Vertrag seine Rechte auf einen grösseren Theil der Gesellschaft, wovon er selbst einen Theil ausmacht (weshalb Spinoza die demokratische Regierungsform, in welcher dies am meisten geschehe, als die naturgemässeste ansieht); ferner hat die Obrigkeit nur in dem Maass ein höheres Recht, als die Unterthanen, in welchem sie auch, ihrer Natur nach, eine höhere Macht hat, — folglich kein absolutes Recht. Andererseits könne das Individuum seine Macht und sein Recht nicht so übertragen, dass es aufhört, ein Mensch zu sein; Niemand kann das natürliche Recht, frei zu denken und zu reden und sein Verhältniss zu Gott, das religiöse, auf Andere übertragen. Der Zweck des Staats ist ihm das Wohl Aller, so dass die Menschen in Frieden leben und zur Freiheit des vernünftigen Lebens erzogen werden; die Staatsgewalt soll also, dem Natur-

gesetze gemäss, mit Vernunft herrschen, denn nur wo diese herrscht, da ist die grösste Freiheit Aller. Der Staat ist indess so einzurichten, dass Alle, die Herrscher und die Beherrschenden, aus freien Stücken oder durch Gewalt und Nothwendigkeit gezwungen nach der Vorschrift der Vernunft leben und das thun, was das allgemeine Wohl fördert, so dass das letztere nicht der Treue eines Einzelnen absolut überlassen werde.

Die deutsche Moral und Rechtsphilosophie, welche, zunächst durch Pufendorf weitschichtig ausgeführt, an Hugo Grotius und Hobbes sich anschliesst, erhält nach Leibnitzens speculativen Andeutungen, besonders durch Thomasius und Wolff, eine formelle Ausbildung, welche das 18. Jahrhundert hindurch bis auf Kant fortdauert. Sie ist am wenigsten Resultat und Ausdruck des nationalen Geistes, denn ein solcher war in dem misshandelten, innerlich zerspaltenen Reich deutscher Nation nicht zu finden; es ist vielmehr die theologische, metaphysische, formal-logische Gelehrsamkeit, welche der Reflexion über das Naturgesetz der Moralität und des Rechts ihren abstracten, formal-analytischen Character giebt; nicht der sociale, sondern der individuell-sittliche und eudämonistisch-religiöse Gesichtspunkt ist in ihr der vorherrschende.

In Pufendorf's Lehre tritt dieser formale Character und der Mangel einer speculativen Einheit am stärksten hervor. Neben dem Naturrecht, welches nur die aus der Pflicht der Geselligkeit abgeleiteten äusserlichen Pflichten und Handlungen umfasst, stehen, nur lose damit verknüpft, die im Wesentlichen theologische Moral und die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft. Er unterscheidet drei Principien des natürlichen Rechts, die jedoch weder genauer bestimmt noch festgehalten werden: die Religion, welche alle Pflichten des Menschen gegen Gott umfasst, die Selbstliebe, aus welcher fliesst, was er gegen sich selbst unmittelbar zu beobachten verbunden ist und die Geselligkeit, woraus hervorgeht, was man anderen Menschen schuldig ist; sie alle sollen gemässigt werden, damit ein richtiges Gleichgewicht unter denselben erhalten werde. Das Gesetz überhaupt bezeichnet er als den Befehl, wodurch ein Oberer den ihm Unterworfenen verpflichtet, dass er nach seiner Vorschrift die Handlungen einrichte. Die Verpflichtung geht demnach aus von einem Oberen, der Kraft hat, dem Widerstrebenden

Uebel zuzufügen und gerechte Ursachen hat, um fordern zu können, dass dieser lebe, wie es dem Oberen beliebt. Ursache der Verbindlichkeit des Gesetzes ist daher die Macht des Befehlenden. Für die Verbindlichkeit des Naturgesetzes ist Ursache die Macht und der Wille Gottes, denn die Furcht vor der Macht Gottes bewirke, dass die Menschen ihren Willen nicht zu ändern wagen, dass sie den Frieden bewahren. Selbst die Pflichten des Menschen gegen andere Menschen, welche darin bestehen, Niemand zu verletzen und den Anderen als einen von Natur Gleichen zu behandeln, haben in der Furcht vor Gott ihren letzten Grund, denn ohne Religion könne der Mensch nicht gesellig sein. Der Satz: das Gebot des Oberherrn mache, dass man eine Handlung gut und gerecht nennt, gilt auch in Rücksicht auf die Staatsgewalt.

Leibnitz tadelt aufs strengste Pufendorfs Trennung des Naturgesetzes von der Moral und die unspeculative Begründung des ersteren und zeigt dagegen, dass die Natur der Gerechtigkeit in Gott selbst nicht von seinem willkührlichen Befehl und seiner Macht, sondern von seinem Wesen, seiner Weisheit abhänge. Leibnitzens Auffassung des Naturgesetzes der Gerechtigkeit entspricht dem rational-theologischen Charakter seiner Philosophie, welche eine vermittelnde Stellung zwischen den verschiedenen Weltansichten einnimmt und nicht zu der Durchführung ihrer universellen Principien gelangt ist. Auch auf dem ethischen Gebiete bleibt sie bei Andeutungen stehen, welche jedoch auf die nachfolgenden Lehren bis auf Kant hin einen bedeutenden Einfluss ausgeübt haben; sie vermag den naturalistischen Determinismus, gegen welchen sie die Zweckursachen und die Freiheit des vernünftigen Individuums hervorhebt, und den Eudämonismus nicht ganz zu überwinden. Der freie Wille, welcher nicht durch den Kausalzusammenhang von Aussen, wohl aber in und durch sich selbst, seine Motive, durch die Einsicht determinirt wird, bestimmt sich, nach Leibnitz, durch die Vorstellung eines Zwecks, der sittliche Wille also durch die vernünftige Vorstellung der Zwecke, durch die Weisheit. Der wesentliche vernünftige Zweck des Menschen ist die Glückseligkeit, der Stand einer beständigen Freude, welche nichts Anderes ist, als Lust an der Vollkommenheit, wachsenden Thätigkeit, Erhöhung des Wesens, denn auf diese hat die Natur

der Dinge ihr Bestreben gerichtet. Mit der eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit verknüpft sich die der Anderen durch Liebe, denn Lieben heisst durch die Glückseligkeit eines Anderen erfreut werden, sie zu der seinigen machen; das Glück der Anderen, die wir lieben, fördert unser eigenes Wohlsein und Gottes Seligkeit bewirkt die unsrige, wenn wir ihn lieben. Wir suchen zugleich das Gute für uns und das Gute des geliebten Gegenstandes für ihn selbst. Das Naturgesetz der socialen Tugend und das des Rechts fallen, nach Leibnitz, zusammen, im Naturgesetz der Gerechtigkeit, welche er definirt als eine der Weisheit angemessene Vollkommenheit in Rücksicht auf das Gut und Uebel Anderer; sie ist begründet in der Vernunft, in der unwandelbaren Natur der Dinge und der sittlichen Ideen und hiermit zugleich in der Weisheit Gottes. Dass im Subject selbst die Gerechtigkeit (Sittlichkeit und Recht) durch die Liebe lebendig begründet und durch die Weisheit geleitet werden soll, drückt er aus in dem Satze: die Gerechtigkeit, als die leitende Tugend des Affects der Liebe, ist die Liebe der Weisheit; tugendhaft ist derjenige, der Alle liebt, so weit es die Weisheit erlaubt. Der Endzweck der Gerechtigkeit, wie der Weisheit überhaupt, ist Glückseligkeit. Die Gerechtigkeit nämlich hat objectiv oder ihrer Wirkung nach ihr Wesen darin, dass sie nützlich ist dem Oeffentlichen, d. h. dem Staat, dem Menschengeschlecht, der Welt und Gott. Die höchste Vernunft bestimmt den Menschen, so zu handeln, dass des Guten so viel als möglich geschieht, so viele Glückseligkeit ausströmt über Alle und Alles, als der Grund der Dinge nur immer zu fassen vermag. Vorzugsweise in Rücksicht auf den Zweck der Glückseligkeit und leider nicht nach dem speculativen Princip der sittlichen Vollkommenheit, bestimmt Leibnitz nun auch die drei Stufen der Gerechtigkeit. Die erste ist die des eigentlichen Rechts, deren Zweck ist Erhaltung des Friedens nach dem Grundsatz: Verletze Niemand. Die zweite ist die der Billigkeit oder Liebe, welche fordert, dass ich den, der mich verletzt hat, nur bis zum Ersatz des Schadens bekriege, dass ich Allen nütze, Jedem nach seinem Anspruch und Verdienst, mein eigenes Wohl im fremden vermehre. Die dritte und höchste Stufe der Gerechtigkeit ist die der Frömmigkeit oder

Rechtschaffenheit, welche ihren Grund hat in der göttlichen Gerechtigkeit oder im göttlichen Reiche. Wenn nämlich die beiden vorigen Stufen nur Abwehr des Elends und irdische Glückseligkeit zum Ziel haben und mit einander in Conflikt gerathen können, wenn überhaupt die Philosophen unsere Verbindlichkeit, das Gut Anderer und des Menschengeschlechts auf Kosten unserer eigenen Vortheile und Güter zu befördern, nicht beweisen können, weil Alles, was sie als Lohn der Tugend preisen, nur Güter des Gedankens sind, die nicht unseren Willen zu bestimmen vermögen: so liegt in der Unsterblichkeit der Seele und in dem Reiche Gottes der Grund, dass das, was dem öffentlichen Wohle von Nutzen ist, auch dem Einzelnen Vortheil bringe, also alles Sittliche nützlich und alles Unsittliche verderblich ist. Durch Gottes Vorsehung geschieht es, dass keiner Schaden leidet, ausser durch sich selbst, dass kein Verdienst ohne Lohn, keine Schuld ohne Strafe bleibt. Diese universelle Gerechtigkeit umfasst alle anderen Tugenden, denn auch das, woran keinem Anderen etwas gelegen ist, wie der Missbrauch unserer Güter, wird durch die ewigen Gesetze des göttlichen Reichs verboten, denn wir sind uns selbst und das Unsrige Gott schuldig und dem Staat und dem Universum noch weit mehr ist daran gelegen, dass Keiner das Seine missbrauche. Daher das dritte und höchste Gesetz des Rechts: sittlich, d. h. fromm zu leben. — Der Staat wird neben der Kirche von Leibnitz theokratisch aufgefasst als irdisches Gottesreich in zwiefacher Entwicklung, als weltliches, auf zeitliche Wohlfarth gerichtet, im eigentlichen Staat, als geistliches, auf das ewige Wohl, die Verwirklichung der ewigen Gesetze des Rechts und der Sitte gerichtet, in der allgemeinen Kirche. In seinen Ansichten über den Staat wird vorzugsweise das moralische Moment geltend gemacht, im Uebrigen der Absolutismus verworfen: Gewissen, Ehrfurcht und Macht sind die Bande, die den Staat zusammenhalten.

Wie weit Leibnitz seine Zeitgenossen in speculativer ethischer Tiefe überragte, das tritt am deutlichsten bei seinen Nachfolgern Thomasius und Wolff hervor, welche die speculativen Keime seiner Lehren nicht fortbildeten. Thomasius stellte zunächst das Puffendorfsche Naturrecht schärfer und einfacher dar, indem er

dasselbe zugleich von der Religionslehre trennt und die Vernunft zur einzigen Erkenntnissquelle desselben macht; später entwirft er, in den Hauptideen Leibnitz folgend, eine mehr eigenthümliche Theorie des Naturrechts, als Lehre von den Zwangspflichten, deren Gegenstand der äussere Frieden sei, neben der Moral als der innern sittlichen religiösen Sphäre, welche den innern Frieden zum Gegenstand habe. Der höchste Grundsatz der letzteren ist, dass man thun müsse, was das Leben des Menschen möglichst dauerhaft und glücklich macht. Um dies Ziel der Glückseligkeit und Weisheit zu erreichen, sind die drei Grundsätze des Sittlichen, Anständigen, Gerechten zu befolgen, welche die Vorschriften geben: 1) thue, was du willst, dass Andere sich thun; 2) thue Anderen, was du willst, dass sie dir thun; 3) thue den Anderen nicht, was du nicht willst, dass dir geschehe. Das dem natürlichen Gesetze gemässe Recht ist das angeborne, wozu Freiheit und ursprüngliche Gütergemeinschaft gehört; es ist, dem positiven gegenüber, mehr ein Rath; das positive Recht darf jedoch nicht dem Naturrechte im engern Sinne, welches die Verletzung Anderer verbietet, widerstreiten.

Die äusserliche, formal-logische Behandlung der Moral und des Naturrechts ist am weitläufigsten von Ch. Wolff ausgeführt worden nach Leibnitzischen Begriffen im Allgemeinen, aber ohne speculativen Geist. Auch er zwar verbindet die Vollkommenheit mit der Glückseligkeit, aber er fasst die Vollkommenheit oder das Gute, was uns vollkommen macht, nur ganz äusserlich auf in den Veränderungen, Erfolgen der Handlung, je nachdem diese mit dem vorhergehenden Zustande zusammenstimmen oder nicht. In diesen Erfolgen der Handlung liegt der Beweggrund sowohl als die Verpflichtung zu derselben, denn „einen verbinden, etwas zu thun oder zu lassen, heisst einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens damit verknüpfen. Der Diebstahl wird als böse erkannt, weil derselbe den Galgen nach sich zieht". Der Impuls zum Sittlichen wird bewirkt durch die Ueberführung, was für Gutes, welche Lust und Freude aus der Beobachtung des Gesetzes für das Subject erfolgt. Mit der Pflicht verknüpft er das Recht nur äusserlich und unbestimmt als ein Thundürfen dessen, ohne welches wir der Pflicht nicht genügen können. Der wesentliche

Theil der Rechtspflicht besteht in dem Negativen, Andere nicht zu verletzen. Familie und Staat lässt er durch Vertrag zu Stande kommen.

Das 18. Jahrhundert.

Die bisher aufgestellten Naturgesetze und das göttliche in analoger Auffassung konnten dem fortschreitenden sittlichen Gefühle nicht genügen, weil sie nicht die freie sittliche Natur und Gesinnung in Anspruch nahmen; sie vermochten durch Machtgebote, Lohn und Strafe, Lust und Unlust den Menschen wohl zu bewegen, aber nicht zu verpflichten und zeigten sich hierdurch, wie auch durch ihren negativen Inhalt geeigneter, ihn von Unrecht und Laster zurückzuschrecken als zur Tugend zu leiten durch Erhebung seiner Gesinnung und Bereicherung seiner Einsicht. Nichtsdestoweniger war durch diese Theorien der Schritt vorbereitet, den nun die Philosophie des 18. Jahrhunderts that, eine selbständige Moral begründet in einem selbständigen Gesetze der menschlichen Natur oder Vernunft aufzustellen. Wenn nämlich die bedeutendsten jener Systeme (die empiristischen, Locke nicht ausgeschlossen) dahin gelangt waren, in der Vernunft und ihrer wahren Erkenntniss das Wesen der menschlichen Natur, die Grundlage der sittlichen Freiheit, des Strebens nach Vollkommenheit, wie auch der Geselligkeit, der Gerechtigkeit und des Wohlwollens zu erfassen: so musste der Fortschritt des Lebens und der Reflexion dahin führen, die menschliche Natur als wesentlich durchdrungen von diesen freien sittlichen und socialen Strebungen anzusehen, so dass, dieser neuen Auffassung zufolge, die sittlichen Handlungen ihren Grund haben in einem der menschlichen Natur einwohnenden selbständigen sittlichen Principe des Lebens oder der Vernunft und die Begriffe der Sittlichkeit und Menschlichkeit, Humanität zusammenfallen. Diese neue Auffassung erhält indess eine sehr verschiedene nationale Ausbildung. In England gestaltet sich die Moral in empirisch-practischer und naturalistisch-socialer Form: sie führt die Sittlichkeit zurück auf einen gewissen natürlichen selbständigen Lebenstrieb (Gefühl, Sinn, Geschmack), der

vorzugsweise in der Herrschaft der wohlwollenden Neigungen sich darstellt und, indem er auf das Wohl Aller gerichtet ist, zugleich die Glückseligkeit des Individuums bewirkt. In Deutschland dagegen erhält die selbständige sittliche Auffassung, dem Zuge des in sich gekehrten Volksgeistes folgend, einen individuellen, formal-idealistischen, abstract-humanen Character: ihr zufolge ist die Sittlichkeit begründet in der höheren geistigen Natur des Menschen, in der Freiheit und Vernunft, im freien Wollen des Guten, weshalb das Sittengesetz der practischen Vernunft den Menschen unbedingt, ohne alle Rücksicht auf Lust und Unlust und unabhängig von jeder Autorität verpflichtet. Mit dem Princip des selbständigen Sittengesetzes oder der Humanität (nach der mehr populären Auffassung) wird in diesem Jahrhunderte das des selbständigen natürlichen Rechts des Individuums durchgeführt. In Frankreich, wo aus oben angedeuteten Gründen eine selbständige Moral nicht aufkommen konnte, erhalten auch die Lehren über das natürliche Recht nicht eine selbständige ethische Grundlage und sinken zu principlosen Behauptungen der angeborenen unveräusserlichen Menschenrechte herab. Auch die social- und politisch-öconomischen Systeme dieses Jahrhunderts haben das negative Princip der natürlichen Freiheit zu ihrer Grundlage.

In England war schon im vorigen Jahrhundert neben dem Naturgesetze der Gerechtigkeit das der Liebe oder des Wohlwollens von Baco und Hobbes angedeutet, von Cumberland aufgestellt, jedoch nicht näher begründet und entwickelt worden; dies geschieht jetzt durch eine Reihe von Systemen, denen des sittlichen Sinnes oder der wohlwollenden Neigungen in fortschreitender Entwicklung. Der bezeichnete sociale Grundcharakter nämlich durchdringt die englische Moral so, dass sie nicht nur die wohlwollenden Neigungen als die wahrhaft natürlichen und eigentlich sittlichen betrachtet, sondern auch sich die Aufgabe stellt, den sittlichen Werth der Neigungen und Handlungen darnach zu bestimmen, wie sie, nach dem Maasstab ihrer socialen Tendenz oder ihrer socialen Wirkungen, von der Gesellschaft oder allgemein gebilligt werden, dass sie demnach zuletzt die sociale Sympathie als Bestimmungsprincip des sittlichen Betragens geltend

macht. Shaftesbury entwirft zuerst von einer metaphysisch-teleologischen und ästhetischen Weltansicht aus die Grundzüge der socialen Theorie. Hutcheson führt sie zu einer vollständigen Moral und natürlichen Rechtslehre aus, indem er die verschiedenen sittlichen Neigungen ihren Gattungen, Arten, besonderen Tendenzen nach genauer unterscheidet und ihren sittlichen Werth nach ihrer umfassenderen oder beschränkteren Richtung auf die Glückseligkeit der Individuen und der ganzen Gesellschaft bestimmt, und nach diesem Maasstab werden dann auch die Pflichten und Rechte der Individuen und moralischen Personen festgestellt. Wenn er indess hierbei das grösste Gewicht legt auf die angeborenen sittlichen Gefühle und Neigungen, so sucht Hume, der von seinem skeptisch-naturalistischen Standpunkte diese nicht anerkennt, einen bestimmteren empirischen objectiven Maasstab für die sittliche Billigung zu gewinnen in den universellen angenehmen und nützlichen Wirkungen der Neigungen und Handlungen auf das *handelnde* Individuum oder das sociale Leben, welche Wirkungen sich unmittelbar in der uninteressirten Lust und Sympathie des Zuschauers darstellen. Vermöge dieses universellen Prinzips weiss er auch die intellectuellen und die Privat-Tugenden besser zu würdigen, als seine Vorgänger, und unterscheidet von den natürlichen Tugenden die künstlichen conventionellen der Gerechtigkeit, die er näher in ihrer Entstehung erklärt. Adam Smith bildet diese Betrachtungsweise der sittlichen Handlungen nach ihrer Wirkung auf die Sympathie des Zuschauers weiter aus, wobei er jedoch neben der Nützlichkeit die subjective Schicklichkeit der Handlungen beachtet. Er sucht genauer nachzuweisen, wie das Princip der Sympathie nach allen Seiten in verschiedenen Abstufungen wirksam ist, wie dasselbe zunächst unwillkürlich und unbewusst die Leidenschaften zügelt, dann die Tugenden des Wohlwollens und der Selbstbeherrschung fördert, die sittlichen Grundsätze erzeugt und zuletzt zu dem höchsten sittlichen Gerichtshofe des Gewissens führt. Schon vor Smith hatte J. Butler gezeigt, wie die sittliche Billigung und Missbilligung nicht blos durch die Beziehung auf das sociale Glück bedingt sei und vorzugsweise im Gewissen liege. Der herrschenden Theorie des sittlichen Sinnes oder Gefühls tritt zuerst entschieden Price

entgegen, indem er in der Vernunft ein ursprüngliches Wahrnehmungsvermögen für die ewigen sittlichen Gesetze nachzuweisen sucht. Die ganze englisch-schottische Schule, welche von dieser Zeit an bis auf die neueste Zeit fortdauert, hat im Allgemeinen die Tendenz, neben dem sittlichen Gefühle und dem Gewissen den Antheil der Vernunft an den sittlichen Handlungen geltend zu machen; sie legt daher auch mehr Gewicht auf die Willensfreiheit, auf den Pflichtbegriff und auf die individuellen Tugenden und Pflichten, wie sie denn überhaupt die Moral als Pflichtenlehre ausführlicher entwickelt. Sie gelangt indess von ihrem theoretischen Standpunkte, der sogenannten Philosophie des gesunden Menschenverstandes, nicht zu bestimmten Principien; die bedeutenderen Vertreter derselben auf dem ethischen Gebiete Ferguson und Stewart suchen in eklektischer Weise das sociale Princip des Wohlwollens mit dem der Selbsterhaltung und dem der sittlichen Vollkommenheit zu vereinigen. Eine eigenthümliche Stellung nehmen Paley und Bentham ein, welche das von Hume aufgestellte Utilitätsprincip in verschiedenen Richtungen näher verfolgen. Nach Paley nämlich ist der wahre Nutzen einer Handlung das bewegende und verpflichtende Motiv zu derselben; dieser aber sei vorzugsweise zu suchen in dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen in Rücksicht auf die ewige Seligkeit. Bentham macht mit dem grössten Nachdruck für die Gesetzgebung sowohl, wie auf dem Gebiete der Moral das Princip des Nutzens oder der grösstmöglichen Summe des Glücks für Alle geltend, indem er genauer als seine Vorgänger die verschiedenen Zwecke und Mittel für dieselben analysirt und hierbei das englische sociale Princip mit dem französischen der vernünftigen Selbstliebe in Harmonie zu bringen sucht. — Die englischen politischen Lehren dieses Jahrhunderts schwanken nicht mehr zwischen rein republikanischen und absolutistischen Principien: von ihrem ethischen und dem national-constitutionellen Standpunkt aus stellen die bezeichneten Denker practische Grundsätze auf, welche die Erhaltung der nationalen Verfassung gegen Hemmungen oder die Fortbildung derselben zum Gegenstand haben. Die nationalöconomische Theorie, zuerst durch Adam Smith in streng wissenschaftlicher Form begründet, macht auch auf diesem Gebiet das

nationale Princip der natürlichen Freiheit des Individuums geltend, ohne im Uebrigen ethische Principien zur Anwendung zu bringen.

In Frankreich war jene Kluft, die wir bereits im 16. Jahrhundert zwischen dem freien sittlichen Geiste und den Tendenzen der Kirche und der souveränen Monarchie finden, sowohl durch die entartete schwache Regierung als durch die fortschreitende Sittenverderbniss des Hofes und der höheren Stände immer mehr erweitert worden. Die neuen socialen und politischen Lehren bildeten sich daher in der schroffsten Opposition gegen Kirche und Staat aus. Ein nationaler Geist kommt in denselben nicht zum Vorschein; es ist vielmehr das Selbstbewusstsein der verderbten Gesellschaft, welches sich durch dieselben erfasst als durchgängig bewegt durch die Leidenschaften der Selbstliebe und Selbstsucht, wonach denn die ganze Gesellschafts-Ordnung als ein unnatürliches künstliches Product der Leidenschaften der Klugen und Mächtigen erscheint. Diese Auffassung wird zuerst ausgesprochen von La Rochefoucault, sie herrscht vor bei La Bruyere, welche beide noch dem 17. Jahrhundert angehören, sie wird am kecksten und schroffsten ausgeführt von Mandeville in der Bienenfabel und liegt bei Voltaire und den meisten Encyklopädisten zu Grunde, deren Opposition gegen die Kirche und das Christenthum übrigens nicht auf philosophischen Principien beruht. Der bezeichneten allgemein herrschenden Grundansicht zufolge giebt es keine andere Tugend, als die der vernünftigen Selbstliebe oder des wohl verstandenen Vortheils, welche darin besteht, in Verbindung mit dem eigenen Wohle das allgemeine zu bewirken, wie dies besonders von Helvetius ausgeführt wird. Eine eigentliche Moral konnte aus diesem Gesichtspunkte nicht aufgestellt werden; schwache Versuche einer solchen haben wir von Maupertuis und d'Alembert. Die neuen Lehren nämlich konnten unter diesen Umständen, bei den verderbten Zuständen der Gesellschaft nur gerichtet sein auf die Aufklärung des gebildeten Bewusstseins über seine wahre Beschaffenheit, über jene Zustände und über das einzige Heil, welches für das allgemeine Wohl noch übrig zu bleiben schien, die Einrichtung solcher Institutionen und Gesetze, welche eine Verbindung des öffentlichen Interesses mit dem privaten möglich

machen, nach dem Muster der Republiken des Alterthums. Hieran schliessen sich allmälig die Begriffe der natürlichen Rechte der Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Auch die Aufmerksamkeit der bedeutenderen Denker, Montesquieu's, der Physiokraten, Turgot's richtet sich auf die natürlichen Grundbedingungen des öffentlichen Wohls, auf die politischen Gesetze und Institutionen überhaupt und auf die Ursachen des Wohlstands. Montesquieu besonders sucht durch tieferes Eindringen in den Geist und die besonderen natürlichen und socialen Bedingungen der Gesetze einen universellen practischen Standpunkt der Betrachtung zu gewinnen; er untersucht die innern Lebensprincipien der Staaten und weist dieselben auf strenge Gesetzmässigkeit und Erhaltung der wahren politischen Freiheit, besonders auf die englische Konstitution hin, will aber dabei das der Natur Angemessene, sowohl das, was dem besondern Charakter des Volks, als was den äussern Naturbedingungen entspricht, nach allen Seiten beachtet wissen. In seinen philosophisch-ethischen Reflexionen erhebt er sich wenig über den Naturalismus seiner Zeit. Die Physiokraten untersuchen zuerst die allgemeinen natürlichen Gesetze des Wohlstands und finden die wesentliche Quelle desselben in der Natur, der Erde, der Landwirthschaft, in einer öconomischen Naturordnung, welche die öconomische Freiheit der Individuen in Anspruch nimmt und durch die dem natürlichen Recht entsprechende Staatsordnung gestützt werden soll. Gegen den rohen Naturalismus auf dem ethischen Gebiete, wie er besonders durch mehrere der Encyklopädisten verbreitet wird, erhebt sich nach der Mitte des Jahrhunderts Rousseau und macht die Freiheit des Willens, die Forderungen des sittlichen Gefühls und Gewissens und die allgemeinen Principien der natürlichen Religion geltend, aber seine eigene Lehre ist so tief von dem herrschenden Naturalismus durchdrungen, dass sie ihn weder auf dem rein ethischen, noch auf dem socialen Gebiete zu überwinden vermag. Er fasst von seinem unklaren dualistischen Standpunkte aus die sociale Kultur überhaupt als ein Werk der Corruption, der Selbstsucht, des Denkens auf und möchte den Menschen zu einfachen Naturverhältnissen zurückführen. Das Ziel der Humanität, welches er ihm vorhält, ist ein negatives, Beschränkung der Begierden, und

entbehrt aller sittlichen Energie. Auch seine Lehre vom geselligen Vertrage ruht nicht, wie sie soll, auf ethischen Principien; er glaubt die sociale Verderbniss durch das Gesetz und natürliche Recht der Freiheit und Gleichheit beseitigen zu können. Andere, wie Mably und Morelly, nehmen hierbei zu Hülfe die grösstmögliche oder gänzliche Aufhebung des Eigenthums, die kommunistischen Institutionen. Neben diesen abstracten und phantastischen Theorien macht Turgot, angeregt durch Montesquieu und die Physiokraten, eine gesundere sociale Betrachtungsweise geltend und an diesen schliessen sich gegen das Ende des Jahrhunderts Condorcet und Destutt de Tracy an. In dem letzten Stadium der französischen Aufklärungsphilosophie, worin der Einfluss der Revolution hervortritt, suchen Cabanis und Volney, gestützt auf Condillac und die Physiologie, das Naturgesetz der sittlichen Handlungen, das Princip der vernünftigen Selbstliebe strenger zu begründen. Condorcet fasst von diesem naturalistischen Standpunkte die ganze sittliche und intellectuelle Entwicklung des Menschengeschlechts ins Auge und ganz besonders die Bedingungen des weiteren Fortschritts zur Vollkommenheit, welche er in einer den natürlichen Rechten der Menschen angemessenen Fortbildung der politischen und socialen Institutionen in der Weckselwirkung mit der Entwicklung der Vernunft und Wissenschaft und der Cultur der socialen Neigungen findet. Destutt de Tracy endlich analysirt die Gesetze der socialen Oeconomie in Rücksicht auf die Bedingungen des socialen Wohls und der politischen Freiheit für Alle. Die Moral dieser Zeit löst sich auf in Volksmoral und das Naturrecht in die aphoristischen Lehren von den natürlichen allgemeinen Menschenrechten, welche im Allgemeinen nach den wesentlichen Bedürfnissen des Menschen bestimmt werden und aller Gesetzgebung zu Grunde liegen sollen.

In Deutschland herrschte die Wolffische Philosophie, und neben dieser waren die französischen und englischen Systeme tief eingedrungen in den Kreis der Weltleute. Nach der Mitte des 18. Jahrhunderts indess bildete sich mit dem Aufschwung der Nationalliteratur allmälig eine selbständige sittliche Weltansicht in verschiedenen Richtungen aus durch Lessing, Jacobi, Hamann, Herder, Göthe und (nach Kant) Schiller. Diese hat ihre

wissenschaftliche Grundlage in umfassenderen philosophischen, theologischen, historischen Studien, besonders auch in einer tieferen Erforschung des Geistes des Alterthums und des Entwicklungsganges der Bildung der Völker und des Menschengeschlechts überhaupt. Sie tritt deshalb auch nicht in streng philosophischer Form hervor; ihr Hauptziel ist, der freien Auffassung einer rein menschlichen religiös sittlichen Entwicklung Bahn zu brechen durch eine Verschmelzung der verschiedenen theologischen, idealistischen und naturalistischen Bildungselemente. Die speculative Reform der Moral und Rechtsphilosophie, welche erst gegen das Ende des Jahrhunderts durch die kritische Philosophie Kant's und Fichte's erfolgte, geht aus derselben rein innerlichen freien sittlichen Erhebung des deutschen Geistes im Denken und Erkennen hervor; in den Lehren derselben stellt sich der Geist einer Zeit dar, welche die Idee einer politischen und besonders einer humanen Regeneration gefasst und allen veralteten Formen auch auf dem Gebiete der Theorie den Krieg der Kritik angekündigt hatte.

Auf dem Gebiete der Philosophie überhaupt hatte Kant schon längst die grosse kritische Revolution begonnen, als er mit seinen ethischen Schriften hervortrat und allem Naturalismus und Eudämonismus den kategorischen Imperativ des Sittengesetzes der practischen Vernunft, die Heiligkeit des Pflichtgebots entgegenstellte. Diesem Princip der sittlichen Selbstgesetzgebung der Vernunft zufolge liegt der Maasstab der sittlichen Billigung nicht mehr in den natürlichen Neigungen und in der Beziehung der Handlungen auf Lust und Glückseligkeit, sondern im Innersten des Menschen, welches von seiner Freiheit abhängt, im Willen, in der Gesinnung; nur der gute Wille ist eben durch sein Wollen das an sich Gute, enthält eine Würde in sich, welche über alle eudämonistische Werthschätzung sich erhebt. Das in der Freiheit begründete Sittengesetz entspricht nicht den Neigungen des Menschen als Sinnes- oder Naturwesens; er soll dasselbe mit Unlust, bloss aus Achtung vor seiner Würde vollziehen. Was er nun aber, dem Gesetz zufolge, in der Sinnenwelt thun soll, dafür hat die praktische Vernunft nur eine formale inhaltslose Regel: Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich

wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz sei; oder handle so, dass du die vernünftige Natur oder Menschheit in dir und Anderen stets als Zweck, nie als blosses Mittel gebrauchst. Jeder soll demnach die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit als das höchste Gut, als das eigentliche Ziel seiner Zwecke betrachten. An die formale Moral schliesst sich die formale Rechtslehre, welche im Rechtsgesetze untersucht den Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die Freiheit der Einen mit der Freiheit der Anderen nach einem allgemeinen Gesetze sich vereinigen lässt, denn das Sittengesetz gebietet, dass Jeder auch die Freiheit der Anderen als Zweck anerkennt. Kant bezieht jedoch das Recht nur auf das Aeusserliche in den Handlungen; die Bestimmung nach dem Rechtsgesetze liege nicht in einer sittlichen Triebfeder, sondern in der Möglichkeit eines äusseren Zwangs. Der Staat ist ihm nichts anderes, als die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, schliesst ein: 1) die gesetzliche Freiheit des Staatsbürgers, keinem anderen Gesetze zu gehorchen, als dem, welchem er seine Zustimmung gegeben hat; 2) die bürgerliche Gleichheit d. h. keine andere Oberen anzuerkennen, als solche, mit denen er im Verhältniss gegenseitiger Rechtsverbindlichkeit steht.

Erscheint in der Moral Kants das Princip der sittlichen Freiheit noch gleichsam verhüllt in der metaphysischen Form des Gesetzes, so geht es bei Fichte sogleich aus seiner formellen Idealität in Thätigkeit und Leben über, denn er betrachtet seiner philosophischen Grundansicht zufolge, Vernunft und Freiheit des menschlichen Ich als das allein und schöpferisch productive Princip, woraus alles andere im praktischen Leben wie im Erkennen abzuleiten sei. Der wesentliche Charakter des Ich besteht daher in der Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen; Freiheit ist das einzige wahre Sein und der Grund alles Seins; Freiheit und Gesetz sind ein und derselbe Gedanke und es wird, was den Inhalt des Gesetzes betrifft, nichts gefordert, als absolute Selbstthätigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser dem Ich. Wie das Ich theoretisch allen Inhalt der Erkenntniss aus seiner reinen Selbstthätigkeit am Nicht-Ich

producirt, so hat die praktische Vernunft im Naturtrieb den Gegenstand, in dessen Ueberwindung sie ihre schöpferische Thätigkeit entfaltet. Bei der näheren Beantwortung der Frage: was denn eigentlich die Vernunft in ihrem Endziele der Unabhängigkeit von der Natur bewirken soll, schiebt Fichte das Gewissen und die intellectuelle Anschauung oder die verschiedenen Stufen des sittlichen Bewusstseins vor. Im Allgemeinen aber ergeben sich folgende Aufgaben für die sittliche Vernunftthätigkeit: 1) die Unterwerfung und Bearbeitung der Natur oder Bildung der Sinnenwelt für die Zwecke des Menschen und dadurch mittelbar der Vernunft, denn der ursprüngliche, unvermeidliche Kampf der Vernunft mit der Natur kann nur in dieser Weise endigen; 2) die Erhebung des Menschen, der ursprünglich bloss dem Reiche der Natur angehört, zur Stufe der Sittlichkeit und Freiheit, so dass die Individualität verschwindet und das Sittengesetz durch Selbstbestimmung zur reinen Darstellung in ihm gelangt in der Gemeine der vernünftigen Wesen, denn nur in dieser kann die Darstellung des reinen Ich gegeben und der letzte Zweck enthalten sein; für die Vernunft-Zwecke Aller ist Jeder zugleich Mittel, aber dieser letzte Zweck der Einheit des reinen Geistes bleibt für das Individuum ein unerreichbares Ideal, denn er realisirt sich nur in einer über alles Sinnliche und Individuelle hinausliegenden moralischen Weltordnung, die mit Gott zusammenfällt. Dieser soll das Individuum angehören durch Glaube, Wille und Leben, denn in ihr, in der ihren Zweck immer mehr verwirklichenden Menschheit hat Jeder sein unsterbliches Leben. Hieraus ergiebt sich 3) die Organisirung der Gesellschaftsordnung, damit Alle in Gemeinschaft diese Zwecke erreichen. Aus diesem Grunde nämlich ist es Gewissenspflicht für Jeden, in den Staat und in die Kirche zu treten, in die letztere, damit er, indem er seinem Gewissen, oder seiner besten Ueberzeugung gemäss handelt sich mit den Mitgliedern der Gemeine über seine Ueberzeugungen verständige. Der Staat ist wesentlich Rechtsanstalt, aber er hat auch den Zweck, die Bürger zur freien Sittlichkeit zu erziehen. Der gegenwärtige Staat und die gegenwärtige Kirche sind nur Noth-Anstalten, welche überflüssig werden, wenn der höchste Grad der Moralität allgemein herrschend geworden ist. Fichte lässt auch

das Recht nicht mehr bloss durch den Zwang bestimmt werden, weil die Freiheit nur durch die Freiheit und um der Freiheit willen beschränkt werden dürfe; jedes freie Wesen soll es sich zum Gesetz machen, seine Freiheit durch die Anerkennung der Freiheit aller Anderen einzuschränken. Das was im Besondern Recht sein soll, bestimmen die Staatsbürger durch Vertrag, wobei nur das Urrecht der Freiheit nicht beschränkt werden darf. Es ist zu bemerken, dass Fichte's kräftige sittliche Gesinnung in seiner Lehre vielfach den Formalismus und Dualismus durchbricht, welchen diese, ihrem Princip nach, nicht zu überwinden vermochte.

Das 19. Jahrhundert.

Die Philosophie des 18. Jahrhunderts hatte von verschiedenen Standpunkten aus die sittliche Selbständigkeit des Individuums und die derselben entsprechenden Tugenden und Pflichten, die natürlichen oder allgemeinen Menschenrechte festgestellt, allein sie hatte, ihrem philosophischen Standpunkt gemäss, das bestimmende Princip derselben nur im Subject, entweder in der empirisch-vernünftigen, socialen, oder in der göttlich-vernünftigen und freien Natur desselben gesucht. Die auf diesem Wege aufgestellten Principien erwiesen sich als unzureichend: die naturalistisch-socialen der Selbstliebe und des Wohlwollens waren bereits von der kritischen Philosophie als der sittlichen Würde entbehrend verworfen worden; die formalen Principien der letzteren gewährten offenbar keinen Maasstab, um darnach eine sittliche Handlung ihrem Inhalt und Zwecke nach zu beurtheilen. Wie im socialen Leben eine allgemeine Reaction eintrat gegen die subjectiven revolutionären Tendenzen des vorigen Jahrhunderts, so auch in den neuen philosophischen Systemen eine Reaction gegen den Subjectivismus der kritischen wie der empirisch-naturalistischen Philosophie. Sollte dieser gründlich beseitigt werden, so musste man bestimmte objective Principien für die sittliche Selbstbestimmung, wie für die Rechte und Staatsgesetze auffinden. Dass die bisherigen Systeme der Sittenlehre überhaupt in dieser Beziehung nicht genügten, wies Schleiermacher nach in einer sehr eindringenden umfas-

senden Kritik derselben, welche im Anfang dieses Jahrhunderts erschien.

Die bezeichnete Aufgabe verfolgten die deutschen Systeme dieses Jahrhunderts in sehr verschiedenen Richtungen; wir beschränken uns darauf, die bedeutendsten, die der absoluten Philosophie, Herbarts und Schleiermachers, ins Auge zu fassen. Die absolute Philosophie Schellings, welcher die Hegelsche folgt, ging am unmittelbarsten hervor aus jener philosophisch-ästhetischen religiösen Reaction gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts, als deren Repräsentanten man die Philosophen und Dichter der romantischen Schule bezeichnet: sie stellt sich am schroffsten der subjectiven Richtung der Moral entgegen, legt auf das subjective Moment der Gesinnung wenig Gewicht und betrachtet überhaupt den moralischen Standpunkt, gegenüber dem ästhetischen, religiösen und philosophischen, als einen untergeordneten. Der universelle absolute Idealismus der Philosophie Schellings und Hegels charakterisirt sich durch die Richtung der Betrachtung auf das Ganze der Welt oder das Absolute und fasst daher auch den sittlichen Willen nur in seinen universellen Gegensätzen auf, von der einen Seite als einen nothwendigen Standpunkt des Geistes in seiner Entwicklung zum absoluten Wissen, von der anderen Seite wie er in den objectiven und geschichtlichen Formen der sittlichen Welt, in der Rechtsverfassung und im Staate sich darstellt. Da die eigentlichen Aufgaben der Sittenlehre auf diesem Wege nicht liegen, so hat sie denselben wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Herbart dagegen, dem Zuge der kritischen Philosophie auch auf diesem Gebiete folgend, richtet seine Aufmerksamkeit auf das subjective Moment, auf das sittliche Sollen und findet die Normen für dasselbe in den unmittelbar gegebenen Urtheilen des sittlichen Geschmacks über den Willen, welche als sittliche Ideen von der Beschaffenheit des Willens und von anderweitiger Erkenntniss unabhängig seien. Schleiermacher's Sittenlehre endlich verfolgt das subjective und das objective Moment der sittlichen Handlungen auf gleiche Weise und sucht ein näheres Bestimmungsprincip für dieselben in der speculativen Erkenntniss der sittlichen Gesammtaufgabe oder des höchsten Gutes, d. h. der Gesammtheit dessen, was durch alle menschliche

Vernunftthätigkeiten im Leben der Individuen und in der sittlichen Welt hervorgebracht worden ist und werden soll. Wir versuchen die philosophisch-moralischen Gesichtspunkte dieser Systeme in aller Kürze näher anzudeuten.

Was zunächst die Philosophie Schellings betrifft, welche anfangs der Natur, später der Geschichte vorzugsweise sich zuwandte, so ist ihr die Sittlichkeit als „die Erhebung über die Bestimmung durch das Concrete ins Reich des schlechthin Allgemeinen, ganz Eins mit der Philosophie". Das Sittengesetz soll daher, wie das Wissen, aus der absoluten Natur des Geistes hervorgehen, so dass die Freiheit zusammenfällt mit der innern Nothwendigkeit der Natur selbst und die Tugend oder das höchste Gut in der Herrschaft dieses reinen Willens in der Aussenwelt besteht. Aus demselben universellen Principe leitet sie auch den Begriff des Staats oder der Rechtsverfassung ab, welche sie betrachtet als den Organismus der Freiheit oder einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie von Nothwendigkeit und Freiheit, als das sichtbare Bild des absoluten Lebens, als eine zweite höhere Naturordnung, in welcher Vernunft und Freiheit schon vorbildlich wirksam sei. Schellings spätere Untersuchungen über die menschliche Freiheit haben nicht diese selbst, sondern ihre vorauszusetzenden überirdischen Bedingungen zum Gegenstand.

Hegel führt die universelle Betrachtung der absoluten Philosophie weiter aus, indem er alle Erscheinungsformen und Thätigkeiten der Natur und des Geistes in ihren Begriffen festzustellen sucht als Entwicklungsmomente des Einen absoluten Prozesses in dem universellen System aller Begriffe. In diesem Systeme oder Prozesse, welcher mit den niedrigsten logischen Formen anfängt und alle Formen des Denkens und Seins überhaupt, dann die der Natur und des Geistes durchläuft, bis er in der alles zusammenfassenden Idee des absoluten Geistes endigt, findet nun auch der sittliche Wille, als der objective Geist, der in einer äusserlichen Welt sich darstellt, seine Stelle als die zweite Entwicklungsstufe des Geistes in der Mitte zwischen der des subjectiven und der des absoluten Geistes. Da erst der Geist als absoluter in den Formen der Kunst, der Religion und der Philosophie zum vollständigen Bewusstsein seiner selbst gelangt, so nimmt der sittliche

Geist, diesen höheren freien Geistesthätigkeiten gegenüber, eine untergeordnete Stellung ein, d. h. das Subject weiss sich als sittliches nur unvollständig frei und vernünftig in einer vorhandenen von ihm hervorgebrachten objectiven Welt. Die Vernunft oder der vernünftige Wille bringt diese sittliche Welt in folgenden Abstufungen hervor. Zunächst giebt er sich einen unmittelbaren äusserlichen Inhalt im Recht. Dieses hat als die vom Geist hervorgebrachte zweite Natur und als Verwirklichung der Freiheit eine vom Bewusstsein anerkannte Gültigkeit, worin die Heiligkeit des Rechts besteht. In dieser äusserlichen Sphäre des Rechts kommt es nicht auf das subjective Moment der Gesinnung an. Indem nun aber der Wille aus dem äusseren Dasein in sich selbst zurückgeht und sich als subjective Einzelheit dem Allgemeinen gegenüber erfasst, entsteht die zweite Sphäre, die der Moralität. Hier hat die Freiheit ihr Dasein in der Subjectivität des Willens, denn das Subject lässt nur das als gut gelten, wovon es überzeugt ist, was es als vernünftig erkannt hat; aber diese Ueberzeugung oder das Gewissen kann auch einen schlechten Inhalt haben. Die Sittlichkeit schliesst daher ein die Vereinigung der beiden vorhergehenden Momente, der Moralität und des Rechts, so dass der Wille verschmilzt mit der vernünftigen Allgemeinheit, seinen Inhalt hat in der Substanz der vorhandenen sittlichen Welt, die sich darstellt in der Stufenfolge der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats. Die höchste Sittlichkeit, Tugend, Pflicht, besteht also in der Rechtschaffenheit, darin dass das Subject diese sittlichen Mächte, welche ihre wahrste Erscheinung als Sitte und Gewohnheit haben, in sich gewähren lässt, dass es durchdrungen ist von den Sitten, Institutionen und Gesetzen dieser vorhandenen Welt des Staats oder des Volksgeistes. Liegt also die sittliche Norm für das Subject in der Idee und Wirklichkeit dieses Ganzen, dem es angehört, in diesem Wirklichen, welches auch das Vernünftige sei, so wird hierbei vorausgesetzt, dass in den Sitten, Einrichtungen und Gesetzen des Staats der Geist des Volks vollständig sich darstelle, dass jede Form und Gestalt des Staats zu jeder Zeit ein nothwendiges, dem Begriffe des Ganzen entsprechendes Glied der Entwicklung desselben sei, oder dass die wirkliche und die vernünftige dialektische Entwicklung des

Staats im Wesentlichen zusammenfallen. Der Staat wird demnach definirt als die selbstbewusste *sittliche* Substanz, als die Wirklichkeit der sittlichen Freiheit, welche sich objectiv in einem Systeme von Institutionen, subjectiv als patriotische Gesinnung darstellt. Da die wahrhaft vernünftige Norm der Staat oder Volksgeist selbst ist, so kann von einer sittlichen Norm für denselben nicht die Rede sein; eine höhere Norm für den einzelnen Staat kann nur liegen in der geschichtlichen oder welthistorischen Entwicklung des Weltgeistes, von dessen höchstem Rechte Hegel zuweilen redet. Das Sollen geht also hier fast ganz auf im Sein.

Herbart betrachtet nicht nur die behauptete absolute, sondern jede objective Erkenntniss eines Ganzen als unerreichbar, weil der denkende Geist seiner Natur nach auf das Erfassen des Einfachen, Einzelnen und auf die Beseitigung der Widersprüche in den Begriffen beschränkt sei. Die sittliche Norm kann also nicht *gesucht* werden *in einer speculativ aufgefassten* Entwicklung des *vernünftigen Willens; sie muss* um so mehr von jeder theoretischen Auffassung der Welt und des Geistes getrennt werden, weil aus einer solchen kein ethisches Maass für die Beurtheilung des Willens, keine Würde desselben sich ergebe. Dieses Maass aber ist gegeben in den von jeder Philosophie unabhängigen unmittelbaren Begriffen oder Urtheilen des sittlichen Geschmacks über den Willen und seine einfachsten allgemeinen Verhältnisse, welche Urtheile als Musterbilder des Willens oder ethische Ideen anzusehen sind. Sie enthalten ein Sollen, welches das Bild des Willens an das unvermeidliche Urtheil knüpft; es sagt: wenn gewollt wird, so muss so gewollt werden; der Wille wird durch diese gefallenden Bilder bestimmt, in dieser bestimmten Weise zu wollen. Es wird dabei ganz abgesehen von dem was der Wille ist und vermag und von den Gegenständen desselben. Herbart stellt dieser ethischen Ideen fünf auf, die er in ihrer Wirksamkeit nicht getrennt wissen will, obgleich er darauf verzichtet, ihre Einheit, ihren inneren Zusammenhang nachzuweisen. Die erste dieser Ideen ist die der inneren Freiheit, deren Gegenstand die ursprünglich gefallende Harmonie zwischen dem Willen und dem Urtheil über denselben, oder die Folgsamkeit des ersteren ist. Diese Idee ist für sich genommen formell,

erhält ihren Inhalt erst durch alle übrigen. Daraus, dass das Stärkere neben dem Schwächeren auch in den Willensäusserungen gefällt, entsteht die Idee der Vollkommenheit, die das Quantitative umfasst; wir bewundern am sittlich Vollkommnen die Stärke des Willens, den Reichthum und die Gesundheit der sittlichen Kraft. In der Idee des Wohlwollens ist ausgedrückt das Gefallende im Verhältniss zwischen einem vorgestellten fremden Willen und dem eigenen Willen des Vorstellenden, welcher das Gewollte (Gute) des fremden, lediglich als solches und für den fremden Willen selbst will; die Güte, welche unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist, gefällt an und für sich. Im Zusammentreffen zweier wirklichen Willen in einer Sache missfällt der Streit und die aus der Einstimmigkeit der Willen hervorgegangene Regel, wodurch derselbe vermieden wird, ist das Recht; es ist heilig, weil es dem Streite vorbeugt; es ist positiv, weil es aus dem gemeinschaftlichen Willen hervorgeht; ein Naturrecht giebt es also nicht. Die fünfte sittliche Idee, die der Billigkeit, beruht darauf, dass die unvergoltene That missfällt, woraus Lohn und Strafe hervorgehen. Diesen fünf einfachen sittlichen Ideen entsprechen die fünf abgeleiteten, welche dadurch entstehen, dass das Wollen mehrerer vereinigten Wesen als Eines angesehen wird: dem Rechte die Rechtsgesellschaft, der Billigkeit das Lohnsystem, dem Wohlwollen das Verwaltungssystem, worin das grösste Wohl Aller angestrebt wird, der Vollkommenheit das Kultursystem und endlich bilden Alle, indem sie von den Ideen beseelt sind und in der Einsicht übereinstimmen, die beseelte Gesellschaft darstellend die Idee der inneren Freiheit, das Zusammenwirken aller gesellschaftlichen Ideen in den vereinigten Willen. Durch die Ideenlehre sollen die für sich unklaren unbestimmten Lehren von den Pflichten, den Tugenden, den Gütern eine bestimmte universelle Grundlage erhalten. Allein auf dem practischen Gebiete wie auf dem theoretischen, findet die Herbartsche Philosophie eine unübersteigbare Kluft zwischen der Idee und dem Wirklichen; man könne, lehrt sie, von den allgemeinen idealen Grundsätzen nicht bis zu Regeln über einzelne Gegenstände des wirklichen Lebens gelangen; dazu kommen die vielfachen Schranken des Menschen. Die sittlichen

Ideen gewähren also keinen näheren Maasstab für die Bestimmung der sittlichen Zwecke und Handlungen, weil die in jenen ausgedrückten allgemeinen Willensverhältnisse keine Hinweisung auf den Inhalt oder die Gegenstände der sittlichen Zwecke enthalten. Derselbe Gegensatz zwischen der Idee und der Wirklichkeit durchdringt auch die Lehre vom Staate. Herbart unterscheidet (mit Kant) den Staat, wie er ist und den Staat in der Idee. Der erstere ist Gesellschaft durch Macht gestützt; Privatwillen, Formen und Macht sind seine Factoren. Der Idee nach löst der Staat sich auf in die Articulation der beseelten Gesellschaft, aber Herbart hält es für unstatthaft, den Staat der Idee gemäss einrichten zu wollen.

Schleiermachers Philosophie nimmt eine Mittelstellung ein zwischen den objectiv-speculativen Systemen, welche auf das Absolute gerichtet sind und den subjectiv-kritischen, welche sich auf das Einzelne beschränken; *ihr Gegenstand sind die realen endlichen Wesen in ihren Erscheinungen* und Thätigkeiten, wie sie in ihrem Verhältniss zur absoluten Einheit relative Einheiten und Ganze bilden. Die Sittenlehre umfasst das Ganze der einzelnen menschlichen Vernunftthätigkeiten, da jede derselben als gewollte Gegenstand der sittlichen Beurtheilung wird und als solche eine bestimmte Beziehung erhält zu der sittlichen Gesammtaufgabe oder dem höchsten Gute, welches alle Menschen durch ihre freie Vernunftthätigkeiten hervorbringen sollen; Religion, Kunst und Wissenschaft nicht minder, als die freie Geselligkeit des Menschen, seine Herrschaft über die Natur und die Organisation des Staats und der Kirche gehen aus der sittlichen Selbstthätigkeit der Menschen hervor, folglich hat die Sittenlehre die sittlichen Normen für das Handeln in allen diesen Gebieten aufzustellen. Es kommt also darauf an, alle verschiedenen Thätigkeiten oder Handlungen mit ihren verschiedenen Verhältnissen und Gebieten in ihrer sittlichen Beziehung zur Gesammtaufgabe oder als Bestandtheile des höchsten Gutes nachzuweisen. Dieses letztere oder diese letztere ist gegeben in der möglichst vollständigen Durchdringung der gegebenen äusseren und der menschlichen Natur durch die bildende und erkennende Vernunft, enthält also: die Bildung der äusseren Natur zum Leibe oder Organismus der Menschheit und ihrer Vernunft-

thätigkeiten, die Bildung des Menschen zu einem eigenthümlichen, selbständigen freien sittlichen Wesen und die Bildung der Menschen oder Völker zu höheren moralischen Personen oder organisirten sittlichen Gemeinschaften, durch welche die sittliche Thätigkeiten Aller, in so fern sie dieselben sind, gebildet, geleitet, organisirt werden. In Beziehung auf diese Gesammtzwecke des höchsten Guts werden nun die Tugenden, die Güter, d. h. die gewordenen sittlichen Organismen, und die Pflichten bestimmt. Die Tugendlehre erhält eine eigenthümliche Grundlage durch die religiöse Richtung der Philosophie Schleiermachers. Da nämlich, der Grundvoraussetzung derselben zufolge, das religiöse Selbstbewusstsein als innere Lebenseinheit des Menschen der Ausgangspunkt des wahren Wissens und des sittlichen Wollens auf gleiche Weise ist, so bestimmt sich das letztere, was die Gesinnung betrifft, durch das religiöse Selbstbewusstsein in der untrennbaren Vereinigung mit dem objectiven Wissen oder Weltbewusstsein, womit zugleich die Erhebung des individuellen Selbstbewusstseins zum Bewusstsein der Gattung, der Menschheit, d. h. zur Liebe gegeben ist. Die Tugenden der Gesinnung bestimmt demnach Schleiermacher als die der Weisheit und der Liebe, wobei er die Erkenntniss und Liebe Gottes von der der Natur und Welt nicht getrennt wissen will. Durch die Ausbildung der Güterlehre vorzugsweise suchte er die Sittenlehre aus einer formalen Wissenschaft zu einer realen umzubilden. Nach dieser objectiven Seite hin deducirt er aus den verschiedenen Vernunftthätigkeiten des naturbildenden Handelns oder Organisirens und des Wissens, des Gefühls, des Darstellens die verschiedenen sittlichen Gebiete und Gemeinschafts-Verhältnisse und so weiterhin die umfassenden sittlichen Organismen des Staats, der freien Geselligkeit, der nationalen Gemeinschaft des Wissens und der Kirche, welche relativ selbständig neben einander stehen. Indem er auf diese Weise die Ausgangspunkte der sittlichen Handlungen in den Tugenden, die Endpunkte derselben in den Gütern und in den letzteren den ganzen Inhalt der sittlichen Welt, alles, was Gegenstand sittlicher Zwecke werden kann, entwickelt hat, meint er, universelle Bestimmungsprincipien für das gefunden zu haben, was zwischen diesen Ausgangs- und Endpunkten in der Mitte

liegt, für die Gesetze der Pflichten, für das, was das Subject von einem gegebenen Punkt aus vollbringen soll. — Auch in seiner Lehre vom Staate ist diese universelle Tendenz vorherrschend und die Rechtsphilosophie daher wenig berücksichtigt worden. Er setzt die Aufgabe des Staats, als einer sittlichen Gemeinschaft neben den übrigen, in die Organisation der naturbildenden organisirenden Thätigkeiten, so dass derselbe die Thätigkeiten und Verhältnisse der anderen relativ selbständigen Organismen der Kirche, der freien Geselligkeit und des Wissens nur in so weit umfasst, als sie in das allgemeine Kulturgebiet fallen. Die eigenthümliche Organisation oder Verfassung des Staats, welche ihre Grundlage hat in dem Bewusstsein der inneren und äusseren Zusammengehörigkeit eines Volks, betrachtet er als natürlich sich entwickelnd aus der Wechselwirkung der höchsten Staatsgewalt mit dem Volke, nach Maassgabe der im letzteren vorhandenen Intelligenz und der Ausbildung der organisirenden Thätigkeiten.

Bei aller Verschiedenheit stimmen diese drei deutschen Systeme in ihrem idealistischen Grundcharakter überein, vermöge dessen sie die sittliche Norm in der Vernunft überhaupt oder in den durch reine Vernunft aufgestellten Ideen suchen und dabei die empirische Natur des Subjects und der Gesellschaft nicht genauer beachten, denn wenn sie auch von den letzteren nicht ganz abstrahiren, so betrachten sie doch die Vernunft oder die Ideen als die herrschenden Mächte, welche sich der gegebenen Natur jener beiden nur als ihrer Mittel, Organe bedienen, um die Organismen der sittlichen Welt hervorzubringen. Sie stehen in dieser letzteren Beziehung den naturalistischen Systemen des 18. Jahrhunderts gegenüber, erheben sich aber über den kritischen Idealismus dadurch, dass sie die allgemeinen Formen der Verwirklichung der Vernunft oder der Ideen verfolgen. Wir verdanken diesen Systemen, welche dem Anfange dieses Jahrhunderts angehören, einen bedeutenden Fortschritt in der Auffassung des Zusammenhangs und der Entwicklung der sittlichen Welt. Es stellt sich indess allmälig heraus, dass dieselben sowohl in der Begründung jener sittlichen Gesetze und Normen, als in der Entwicklung derselben mangelhaft geblieben sind. Was zunächst die Begründung betrifft, so haben sie von dem bezeichneten abstract-idealistischen

Standpunkt aus nicht bestimmt genug die sittliche Persönlichkeit in ihrem Verhältnisse zur sittlichen Weltordnung aufgefasst. Hegel und Schleiermacher betrachten die Vernunft oder den vernünftigen Willen als Princip des sittlichen Lebens, ohne näher das sittliche Moment, den specifischen Unterschied des Sittengesetzes von dem Naturgesetze, das Heilige der Pflicht nachzuweisen. Hegel vermag dies von seinem dialektischen Standpunkt aus am wenigsten. Schleiermacher hat das religiös-sittliche Moment der Gesinnung mehr vorausgesetzt, als philosophisch begründet; in seiner speculativen Auffassung der sittlichen Vernunft wird die sittliche Herrschaft derselben nicht von der gegebenen natürlichen, woran sie anknüpft und welche in der ganzen Entwicklung die Grundlage bildet, unterschieden. Herbarts Lehre macht gegen beide Systeme die von der Vernunft-Erkenntniss unabhängige Gewalt der sittlichen Ideen geltend, allein sie begründet dieselbe nicht näher, denn wenn diese Ideen darum gelten, weil ihre Gegenstände gefallen, so liegt darin keine sittliche Würde. Alle diese Systeme aber bringen bei der Aufstellung der sittlichen Gesetze nicht hinreichend in Anschlag die mangelhaften oder verkehrten natürlichen und socialen Bedingungen, in welchen und durch welche diese Gesetze sich verwirklichen müssen: von Seiten des Subjects die Hemmungen der Trägheit und Selbstsucht, welche nicht nur in das individuell sittliche, sondern auch in das politische und sociale Leben tief eingreifen und hierdurch einen höheren Grad der sittlichen Freiheit, andere Handlungsweisen und Institutionen in Anspruch nehmen, als dies ohnedem der Fall sein würde; ferner beachten sie zu wenig die Abhängigkeit der socialen und politischen Ordnung und dadurch auch der sittlichen Entwicklung von der Herrschaft des Menschen über die Natur, von den Gesetzen des Wohlstands und der öconomischen Thätigkeiten. Da die freie Selbstbestimmung doch immer an die vorhandenen Bedingungen gebunden ist, so ist die reale sittliche Weltordnung stets eben so sehr durch die gegebene öconomische und Gesellschafts-Ordnung, als diese beiden durch jene bedingt.

In dieser letzteren Beziehung haben Manche eine Ergänzung der deutschen Philosophie in den socialistischen und communistischen Systemen Frankreichs gesehen. Auch hier trat mit Anfang des

19. Jahrhunderts eine Reaction gegen den bisherigen Naturalismus ein, indess weder die theologische, noch die eklektische oder psychologische Schule, welche an die schottische, später an die deutsche Philosophie sich anschloss, haben originelle philosophische Lehren über Sittlichkeit und Recht aufgestellt. Origineller sind die socialistischen und kommunistischen Theorien; in directem Gegensatze zu den deutschen Systemen richten sie ihre Aufmerksamkeit nur auf den natürlichen Menschen, seine Leidenschaften, auf die Beziehung derselben zu Arbeit und Genuss und glauben durch eine denselben entsprechende Einrichtung der Arbeiten und der Gesellschaft überhaupt, durch gemeinsame Arbeits-, Speise- und Wohnungsanstalten die extremsten Wünsche des Wohlstandes und äusserlichen Glücks befriedigen zu können. Sie entbehren durchaus einer gesunden ethischen Grundlage und können fast gar keine wissenschaftliche Bedeutung in Anspruch nehmen. Die naturalistische Grundansicht, welche in diesen Theorien fortwirkt, fand eine universelle naturwissenschaftliche, jedoch zunächst auf die Phrenologie gestützte Begründung und Ausführung in der positiven Philosophie und besonders in der Sociologie oder positiven Politik von A. Comte.

Auch in England erhielt die philosophische Moral in diesem Jahrhunderte bis jetzt keine bemerkenswerthe Fortbildung; die practischen, besonders die empiristischen staatsöconomischen Untersuchungen behielten hier das Uebergewicht. — Dass durch die vorhandenen Systeme besonders die socialen und social-öconomischen Probleme noch nicht gelöst worden sind, das hat sich ganz allgemein kundgegeben in dem immer stärker gefühlten Bedürfnisse einer neuen universellen socialen Wissenschaft, welche das ganze sittliche, politische, sociale, öconomische Leben des Volks in seinem inneren Zusammenhang umfasse, aber das Wenige, was bis jetzt hierfür geleistet worden ist, gehört noch nicht der Geschichte an.

In dem dargelegten Entwicklungsgange der ethischen Lehren zeigt sich unverkennbar im Allgemeinen ein allmäliger Fortschritt; sie haben das sittliche Leben immer tiefer erfasst, wie es aus der freien Selbstthätigkeit der menschlichen Natur hervorgeht und wie es in der Gemeinschaft der Menschen nach universellen Ge-

setzen sich darstellt und entwickelt. Es versteht sich von selbst, dass dieser Fortschritt nicht gleichmässig bei den verschiedenen Nationen, nicht gleichmässig in der Lösung der verschiedenen Probleme und nicht gleichmässig in Rücksicht auf wissenschaftliche Form nachzuweisen ist. Denn in aller Entwicklung des Lebens wie auch der Theorien treten Oscillationen, Fort- und Rück-Schritte ein; der Fortschritt nach der einen Seite führt nicht selten einen Rückschritt nach der andern Seite mit sich. Von einem continuirlichen regelmässigen logischen Fortschritte der ethischen Principien kann daher nicht die Rede sein. Auch wird man nicht erwarten, dass die ethischen Theorien der verschiedenen europäischen Nationen, ihrer Tendenz nach so verschieden und auch in vershiedenen Zeiten hervortretend, unter sich eine stetig fortschreitende Reihe bilden. Innerhalb der einzelnen Nation sehen wir im Allgemeinen die Sittenlehre mit der Anerkennung oder Aufstellung universeller Gesetze, mögen es kirchliche oder politische sein, beginnen. Die formelle Auffassung dieser Gesetze, welche die überwiegend negativ-sittliche Tendenz haben, Unrecht oder Unsittlichkeit abzuwehren, tritt entgegen die subjective Richtung der Moral und macht, dem äusserlichen Gesetze gegenüber, das Gefühl, die Neigung, die Gesinnung als sittlichen Maasstab geltend. Dieser folgt, wenn die Entwicklung wirklich in ethischer und wissenschaftlicher Beziehung fortschreitet, eine umfassendere systematische Moral, welche mit dem subjectiven Momente nicht nur das universelle des Gesetzes, sondern auch das objective der sittlichen Zwecke, der Ausführung der Handlung genauer verfolgt. Alle diese Auffassungen aber gestalten sich sehr verschieden nach der Grundlage der ganzen gegebenen menschlichen Bildung.

Die Special-Darstellung der gesammten neuen Lehren wird im Allgemeinen der nationalen Entwicklung derselben folgen. Wir werden also, nach jener Uebergangs-Periode des 16. Jahrhunderts, an welcher mehrere Nationen Antheil nehmen, zuerst die englischen, dann die französischen Theorien verfolgen, damit in der historischen Folge derselben ihr innerer Zusammenhang und Geist, worauf die früheren niederländischen und deutschen Systeme keinen wesentlichen Einfluss ausgeübt haben, desto

anschaulicher hervortrete. Ein zweiter Band würde später dann die letzteren umfassen.

3) Einwirkung der neueren Philosophie auf das Leben.

Mit Hülfe der griechischen Philosophie hat bekanntlich die christliche Theologie ihre Glaubenslehre zuerst ausgebildet, später systematisch zu begründen gesucht; die heidnische philosophische Dienerin, obgleich von nicht christlichen Gedanken durchdrungen, fand viele Gnade vor ihr, so lange die absolute Unterwürfigkeit dauerte. Seitdem aber die Dienerin unter der Herrschaft des christlichen Geistes frei wurde, selbständig ihre Wege verfolgte, und jener die Alleinherrschaft über die Geister entzog, seit dieser Zeit ist ihr von jener, d. h. von den Anhängern der Theologie des Mittelalters ihre Selbständigkeit als Abfall von Gott und der göttlichen Ordnung vorgeworfen worden. Zu den kirchlichen Anhängern der Hierarchie und Theokratie gesellten sich in neuester Zeit auch specifisch-christliche Philosophen und erhoben, wo möglich noch stärkere Anklagen: sie lauten auf Lösung aller religiös-sittlichen Bande und auf politischen Hochverrath und zwar nicht nur einzelner Systeme sondern der ganzen neueren Philosophie. Hugo Grotius und Kant nicht minder als Rousseau und Fichte müssen es auf sich nehmen, mit Anderen die Lehren hervorgebracht zu haben, deren buchstäbliche Ausführung die Revolution von 1789 und 1848 sei. (Stahls Vorwort zu seiner neuen Auflage der Rechtsphilosophie).

Dieselben Lehren also, welche seit drei Jahrhunderten in fortschreitender Entwicklung, wie dies die vorhergehende Skizze vorläufig nachgewiesen hat, die sociale Ordnung, das Sittengesetz des Rechts und der Tugend, das Gesetz der Freiheit unter Herrschaft der Ordnung festzustellen suchten, dieselben Lehren sollen im wirklichen Leben zur Auflösung aller wahrhaft sittlichen Ordnung führen! Unmöglich ist eine solche Folge aus einem solchen Grunde abzuleiten; wir müssen nothwendig entweder die eine oder den anderen aufgeben. Gegen den Grund aber, d. h. gegen die Wahrheit der bezeichneten ethischen Richtung der

neueren Philosophie, möchte schwerlich etwas einzuwenden sein, wenn nicht etwa dies, dass wir in der Andeutung ihrer wissenschaftlich-ethischen Tendenz nicht näher auf ihr Verhältniss zum Christenthum eingegangen sind. Stahl beschuldigt sie, die Läugnung des lebendigen Gottes zu ihrem Kern zu haben. Wir hätten demnach die universell-revolutionäre Wirkung ihrer Lehren hierin, oder in der Unchristlichkeit derselben zu suchen, diese Seite also näher ins Auge zu fassen.

Geschichtlich betrachtet stellt sich das Verhältniss der neuen Lehren zur Theologie in folgender Weise dar. Im 16. Jahrhundert und theilweise auch im 17. ist noch gar keine oder nur eine geringe philosophische Opposition gegen die kirchliche Theologie vorhanden. Um die Mitte des letzteren beginnt allmälig die selbstständige Stellung der naturgesetzlichen Lehren, wobei jedoch die wesentliche Uebereinstimmung derselben mit den Lehren des Evangeliums ausdrücklich festgehalten wird (nicht nur von Hugo Grotius und den Deutschen, sondern auch von Milton, Hobbes u. A.). Sowohl die speculativen Systeme, welche sich auf eine rationale Erkenntniss Gottes stützen, als die empiristischen, welche die sittlichen Neigungen auf göttliche Schöpfung zurückführen, lehren durchgängig, mit Ausnahme einiger französischer Aufklärungs-Männer des 18. Jahrhunderts, dass die Entwicklung wahrer Tugend im engsten Zusammenhange mit wahrer Religiosität stehe. Auch die Systeme der neueren deutschen Philosophie wollen zwar das Sittengesetz der Vernunft als ein selbständiges, von jeder Autorität unabhängiges begründet wissen, aber sie streben darum nicht weniger das religiös-sittliche Princip des Christenthums in die Sittenlehre aufzunehmen, was bei dem letzten dieser Systeme, dem von Schleiermacher, am entschiedensten hervortritt.

Allein diese Behauptung der Unabhängigkeit des Rechts- und Sittengesetzes von Gottes Willkür und Autorität, wie sie mit Hugo Grotius beginnt, schliesst sie nicht von selbst eine Läugnung des lebendigen Gottes in sich? Offenbar war diese Unabhängigkeits-Erklärung nicht darauf gerichtet, das sittliche Gesetz von der göttlichen Ordnung zu trennen, oder gar ihr entgegenzustellen; es fiel Hugo Grotius, Leibnitz, Kant u. A. nicht ein, zu läugnen,

dass dasselbe in Gott seinen Ursprung, sein Princip hat. Allein da es vermöge der göttlichen Schöpfung und Ordnung der menschlichen Natur als ihr Wesen einwohne, da es Grundbedingung der menschlichen socialen Existenz sei, so müsse es in dieser Allgemeinheit und Nothwendigkeit von Allen unmittelbar anerkannt werden und bedürfe nicht, wie viele andere Gesetze, der Autorität der göttlichen Offenbarung. Wenn, nach der früheren Auffassung, alle Gesetze nur darum gelten, weil sie göttliche Gebote, durch Gottes Willen festgestellte sind, so hat dieses der menschlichen Natur einwohnende den Grund seiner Geltung in sich selbst, oder in der menschlichen Natur und Vernunft; es ist daher selbständig und kann durch keinerlei Willkür umgestossen werden; es ist in dieser bestimmten abgeschlossenen Sphäre als absolut allgemein und nothwendig aufzufassen ganz in demselben Sinne, wie jede allgemeine und nothwendige Wahrheit, welchen Inhalt sie auch haben möge, durch nichts, selbst durch die Allmacht Gottes nicht aufgehoben werden kann. Es versteht sich dies im Grunde von selbst; es ist ja ein durchaus kindischer Gedanke anzunehmen, dass vermöge der göttlichen Allmacht auch wohl $2 \times 2 = 5$ sein könne, oder dass irgend etwas, was als wirklich und wahr im natürlichen und vernünftigen Zusammenhange der Welt allgemein und nothwendig erkannt worden ist, durch vermeintliche göttliche oder Offenbarungs-Wahrheiten aufgehoben werden könne, was überhaupt vorstellbar wäre nur vermöge jener absurden scholastischen Voraussetzung, dass es in Beziehung auf denselben Gegenstand zweierlei Wahrheiten geben könne, — eine Voraussetzung, die das erste Denkgesetz aufhebt, also alles Denken zerstört. Ein Wissen, ein Gesetz, welches durch göttliche Willkür aufgehoben werden könnte, würde bei näherer Erwägung sich als ein unwahres ergeben. Wenn die specifisch-christlichen Philosophen sich die Aufgabe stellen, ein Wissen dieser Art hervorzubringen, so lösen sie diese am vollständigsten, indem sie einen möglichst verworrenen Dogmatismus aufstellen, in welchem nichts Allgemeines und Nothwendiges feststeht, — worin sie auch bereits eine grosse Meisterschaft bewährt haben. Aus diesem Grunde, weil sie sich von selbst versteht, ist es unnütz, diese Unabhängigkeit für mathematische oder naturwissen-

schaftliche Wahrheiten in Anspruch zu nehmen; ganz anders verhält es sich mit praktischen sittlichen Wahrheiten oder Gesetzen, welche die theologisch-scholastische Sophistik oder Casuistik unter irgend einem Vorwande zu umgehen sucht und gegen diese wurde sie auch von jenen Denkern wirklich aufgestellt. Wer nun aber die behauptete Unabhängigkeit der Wahrheit oder Erkenntniss eines Gegenstandes auf das Sein, die Existenz dieses Gegenstandes überträgt, der begeht eine offenbare logische Verwechselung. Liegt in jener Behauptung der Unabhängigkeit des Wissens oder sittlichen Gesetzes der Pantheismus, so muss freilich zugegeben werden, dass alle neuern Philosophen, Hugo Grotius und Leibnitz an der Spitze, Pantheisten sind.

Aber, wird man uns entgegnen, für den Pantheismus der neueren Philosophie lassen sich noch ganz andere Gründe anführen. Es würde uns viel zu weit führen, auf diese Controverse in Rücksicht auf einzelne Systeme einzugehen; es genüge uns, hier die unklare Auffassung und Missverständnisse der Gegner der Philosophie im Allgemeinen kurz zu berühren. Nichts kann gewisser sein, als die Thatsache, dass die neuere Philosophie nicht auf die Läugnung des lebendigen Gottes ausgegangen ist und nicht diese zum Kern hat. Ihre charakteristische Tendenz war keine andere, als die, welche alle wahre speculative Philosophie stets gehabt hat, im Begriffe Gottes das Moment der Unendlichkeit geltend zu machen gegen beschränkte unspeculative Vorstellungen, welche das göttliche Wesen in das Gebiet des Endlichen hinabziehen. Indem nämlich die neuere Philosophie zu einem umfassenderen Begriff der Welt gelangte, wurde sie getrieben, einerseits von diesem den Begriff der Gottheit bestimmter zu unterscheiden, als dies früher geschehen war, andrerseits aber auch den Begriff der Welt als einer in ihrer Existenz gesetzmässigen Natur- und Vernunft-Ordnung zu reinigen von unklaren theologischen Vorstellungen, nach welchen dieselbe willkürlich von Gott aufgehoben oder durchbrochen werden könnte. Die erstere Tendenz hat einige Systeme dazu geführt, den Begriff der Person als eines endlichen Wesens für unanwendbar auf Gott anzusehen, aber das Endziel ihrer Gedanken war darum nicht weniger die wahrhafte göttliche Einheit über der Welt; sie läugneten nur

einen in endlicher Weise lebendigen und wirkenden Gott. Die letztere Tendenz führte mehrere Systeme entweder zu einem naturalistischen Determinismus oder zu einem rationalen logischen Begriffs-Formalismus in der Auffassung der Welt, allein sie gaben darum die nach dem Guten und Göttlichen strebende sittliche Freiheit des Menschen nicht auf. Dass nun diese wesentliche speculative Tendenz der neueren Philosophie, dass das Begreifenwollen der Welt und Gottes dem Wesen der wahren Religion oder des Christenthums widerspreche, hat unseres Wissens noch kein namhafter Theolog behauptet; diese Tendenz ist ihrer Natur nach weder christlich noch unchristlich, nimmt vielmehr eine Stellung neben dem Christenthum ein. Der eigentliche Boden des Streites zwischen der neueren Philosophie und ihren Gegnern ist also keineswegs der Gegensatz zwischen Philosophie und Christenthum, sondern zwischen philosophischen und unphilosophischen Lehren; der eigentliche Streitpunkt ist nicht die Idee Gottes, sondern der Begriff der Welt, welcher von den Gegnern so unklar aufgefasst wird.

Wenn demnach der Vorwurf der Unchristlichkeit gegen die neuere Philosophie auf dem allgemeinen speculativen Gebiete gar keinen Gegenstand findet, so müssen wir diesen und hiermit auch das von den Gegnern behauptete allgemeine Zerstörungsprincip der neuen Lehren in der practischen Tendenz derselben suchen; es kann offenbar nur in demjenigen liegen, was auf dem sittlichen Gebiete den Differenzpunkt der alten theologischen und der neuen philosophischen Lehre ausmacht. Dieser aber ist darin enthalten, dass jene nur das Princip des göttlichen Gebots, der wahren Gottesfurcht als sittliche Regel gelten lässt, die neue Zeit dagegen neben und mit dem religiösen Principe andere relativ selbständige Natur- und Vernunft-Gesetze des sittlichen Lebens anerkennt. Die practische Regel der letzteren ist, nach dem bekannten Ausspruche Schleiermachers: Alles mit Religion aus ethischen Principien, Nichts aus Religion allein; die Regel der alten Zeit ist: Alles aus Religion, Nichts aus Menschenliebe oder irgend einem anderen sittlichen Principe. Der Grund der sittlichen Verderbniss der neueren Zeit müsste also in der Anerkennung

und Beobachtung relativ selbständiger sittlicher Principien oder jener Natur- und Vernunft-Gesetze liegen.

Es fragt sich, giebt es eine feste objective Basis der Betrachtung, um über die Haltbarkeit dieser Principien ein unpartheiliches sicheres Urtheil zu fällen? Eine solche kann, unseres Erachtens, nur in der Betrachtung der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens gefunden werden. Wie vieles auch in dieser dem Streite ausgesetzt sein mag, so finden wir doch hier einen festen Boden von Wahrheiten, welchen jede der streitenden Partheien, in so fern es ihr mit der Wahrheit Ernst ist, anerkennen muss. Wollten die Anhänger der alten Lehre auf diesen Boden sich stellen und ihre Gegner überzeugen, so müssten sie nachweisen, zuerst, dass das Princip der Gottesfurcht einzig und allein fähig ist, das sittliche Leben der Menschen zu regeln und zu beherrschen, und dass es als solches eine vollständige, vollkommen genügende Richtschnur der sittlichen Handlungen bildet, dann aber, dass die von der neueren Philosophie aufgestellten relativ selbständigen Principien das der Gottesfurcht aufheben oder wesentlich beschränken. Weder der eine noch der andere Beweis ist von den Gegnern der Philosophie geführt worden; es liegt auch in der Natur der Sache, dass dies niemals geschehen kann. Was den ersten Punkt betrifft, so wird Jeder, der das Princip der Religion als das höchste anerkennt und zugleich über die Motive seiner Handlungen Rechenschaft sich abzulegen fähig ist, gestehen müssen, dass es nicht die Gottesfurcht allein ist und sein kann, welche seine Handlungen in den verschiedenen Lebensverhältnissen in angemessener Weise leitet, dass er vielmehr sehr oft zu einem von der Gottesfurcht als solcher unabhängigen sittlichen Gefühle und Nachdenken seine Zuflucht nehmen muss, um das zu erkennen, was die Pflicht fordert, weil die in dieser Rücksicht unbestimmten religiösen Anregungen hierzu nicht hinreichen. Aus diesem relativ selbständigen Gefühle und Nachdenken sind bei allen gebildeten Individuen und Völkern zu allen Zeiten gewisse Grundsätze der Lebensweisheit oder sittliche Regeln hervorgegangen, welche da, wo der philosophische Geist erwacht war, zu einer philosophischen Sittenlehre fortgebildet wurden. Ist also das Bedürfniss selbständiger sittlicher Reflexion für die

selbständige sittliche Entwicklung ein unabweisbares, und sind die sittlichen Natur- und Vernunft-Gesetze der neueren Philosophie aus derselben Nothwendigkeit entstanden, so fragt sich: wie ist es denkbar, dass das, was aus einem allgemein gefühlten sittlichen Bedürfnisse, was aus sittlicher Nothwendigkeit hervorgeht, zum sittlichen Verderben führe? Ferner ergiebt sich aus dieser Betrachtung von selbst, dass die in diesem Sinne aufgestellten relativ selbständigen Natur- und Vernunft-Gesetze das Princip der Gottesfurcht nicht aufheben, weil dieses eine ganz verschiedene Sphäre bildet, dass dieselben auch die Alleinherrschaft der Gottesfurcht nicht begränzen und beschränken, weil eine solche in der That ihrer Natur nach unmöglich statt finden kann, dass dieselben vielmehr das religiöse Princip unterstützen und ergänzen, wo es nicht ausreicht. Da also der angedeutete Beweis von den Gegnern der Philosophie nicht geführt werden kann, so wollen wir unsererseits nachweisen, dass die Herrschaft des religiösen Princips, wie sie von *ihnen* gefordert wird, der Erfahrung und Geschichte nicht minder als den Entwicklungsgesetzen der menschlichen Natur widerspricht und dass daher die Einwirkung der neueren Philosophie auf das Leben keine verderbliche gewesen sein kann; wir wollen die Wirkungen des alten theologischen und des neuen philosophischen Princips auf das sittliche Leben, wie sie der Natur der Sache gemäss und auch nach der Erfahrung und Geschichte sich darstellen, unpartheiisch betrachten.

Was zunächst den Einfluss des Wissens und der Philosophie überhaupt auf das Leben betrifft, so hört man nicht selten die Behauptung: alle Philosophie sei und bleibe doch immer Reflexion, diese aber habe nichts Productives, Thatkräftiges, wie die Religion, vermöge also auch nicht, dem Leben der Menschen einen sittlichen Halt darzubieten. Gegen diese Behauptung ist nicht viel einzuwenden, so lange man nur die unmittelbaren empirisch nachzuweisenden Wirkungen der Religion und des Wissens ins Auge fasst. Es ist wahr, der Gedanke oder das Wissen trägt nicht unmittelbar in sich die Begeisterung und die Gesinnung, welche zu sittlicher That treibt und kräftigt, allein es ist unstatthaft, hiernach allein die Bedeutung des Wissens zu beurtheilen, denn die Wirkungen des Wissens sind rein innerliche, mittelbare,

langsame und desshalb der unmittelbaren Wahrnehmung entgehende, aber sie sind nichtsdestoweniger unermessliche, weil sie fortdauern, allmälig die Gefühle und Neigungen des Menschen verändern und die ganze Constitution des Bewusstseins bestimmen. Wenn auch die Lehre des Socrates nicht festgehalten werden kann, dass die Menschen das Gute thun in dem Maasse, in welchem sie es erkennen und schlecht handeln, je nachdem sie es falsch auffassen: so bleibt hierin doch das wahr, dass Niemand gegen seine Erkenntniss des Besseren fortdauernd zu handeln im Stande ist, dass folglich diese Erkenntniss den Geist vom Schlechten abwendet und zum Guten anregt. Entgegnet man, die Intelligenz rege an und unterstütze auch schlechte Bestrebungen, mache die weniger guten Naturen selbstsüchtiger, raffinirter, wie die Erfahrung dies an Männern der Wissenschaft bestätige: so bitten wir zu beachten, dass das Wissen, welches der Selbstsucht dient, unabhängig ist und wenig unterstützt wird von jenem Erkennen des Guten, ferner dass die Erfahrungen von einer grösseren Unsittlichkeit wissenschaftlicher Männer als seltene Ausnahmen von der Regel vorkommen und dass es unstatthaft ist, aus den Ausnahmen eine Regel zu bilden, welche die höhere Regel umstossen könnte. Zieht man indess aus diesen und ähnlichen Thatsachen den Schluss, das Wissen überhaupt sei als indifferent gegen Gutes und Schlechtes anzusehen, weil es durch die im Subjecte vorhandene Gesinnung nach dieser oder jener Richtung hin bestimmt werde und es komme Alles auf die letztere an, so entsteht die Hauptfrage: worin liegen die wesentlichen Bedingungen der sittlichen Gesinnung? Zwei Annahmen als Beantwortung dieser Frage haben wir zu beseitigen, weil sie jede richtige Beantwortung derselben abschneiden. Die erste dieser Annahmen besteht darin, dass die sittliche Gesinnung bloss von oben eingegeben werde, nicht Sache des freien Willens sei — eine Annahme, welche die Zurechnungsfähigkeit aufhebt, denn geschähe es nicht durch meinen freien Willen, dass ich mich zu Gott hin oder von ihm ab wende, so würde meine Frömmigkeit oder Gottlosigkeit nicht meine Schuld sein. Die andere Annahme ist die, dass wir im Gewissen einen ursprünglichen, unveränderlichen, untrüglichen genügenden Maasstab für das Sittliche in uns tragen. Ein solcher

Maasstab ist in der wissenschaftlichen Untersuchung des Geistes und auch in der Erfahrung des wirklichen Lebens nicht zu finden. Welche grosse practische Bedeutung wir auch mit Recht dem Gewissen beilegen, in so fern der momentane Impuls zu Handlungen von ihm ausgeht: so zeigt es sich doch bei näherer Prüfung der Thatsachen weder untrüglich, da es in rohen verderbten Gemüthern nur zu oft einen höchst geringen schwankenden Einfluss ausübt, noch als ursprünglich und unveränderlich, da es mit der fortschreitenden sittlichen Bildung sich entwickelt. Das Gewissen ist der Ausdruck der in uns entwickelten sittlichen Gefühle und Vorstellungen, folglich nicht Ursache, sondern Wirkung der inneren Bedingungen der sittlichen Gesinnung. Richten wir nun auf diese letzteren unsere Aufmerksamkeit, so müssen wir allerdings die Religiosität als die Grundbedingung anerkennen. Wer nicht als Glied einer höheren heiligen Ordnung der Dinge sich fühlt oder erkennt, der kann zwar dessenungeachtet ein rechtschaffener Mensch bis zu einem gewissen Grade sein, aber er entbehrt einer festen Grundlage für die sittliche Gesinnung; er findet sich nicht getrieben, strengere sittliche Pflichtgebote anzuerkennen und wird nöthigenfalls die Uebertretungen der geringen Ansprüche seines sittlichen Gefühls mit sophistischen Gründen zu entschuldigen wissen. Indess die Anerkennung einer solchen Weltordnung, ohne welche ein fortdauernder Ernst sittlicher Gesinnung nicht gedacht werden kann, ist eben so sehr durch die Erkenntniss jener Ordnung, als durch Religiosität bedingt. Wir ziehen nicht in Zweifel, was von den segensreichen sittlichen Wirkungen eines wahren Glaubens gerühmt wird. Allein es ist wohl zu beachten, dass ein solcher Glaube, wenn er den Menschen fortdauernd beseelen soll, ein wohlgeartetes Gemüth, vereinigt mit einer gewissen Stufe der religiösen und sittlichen Erkenntniss schon voraussetzt, und dass er in dieser vorausgesetzten Reinheit, Idealität und Macht nur zu selten in den Gemüthern der Menschen wirklich existirt. Man erwägt gewöhnlich nicht, dass er, von der einen Seite wenigstens, eine freie menschliche und eben deswegen endliche beschränkte Geistesthätigkeit ist. Da er von Jedem doch nur nach der Reinheit, Fähigkeit, Bildung seiner Natur aufgenommen werden kann, so ist er in schwachen rohen, verderbten

Naturen auch nur in derselben Weise und nur momentan wirksam; er erhebt solche Naturen keineswegs über die Gebrechen der irdischen Welt, sondern wird seinerseits durch die herrschenden Neigungen, Gefühle, Gedanken umgebildet und herabgezogen zu unsittlichen und egoistischen Gemüthsstimmungen und beschränkten Ansichten; die Idee einer heiligen sittlichen Weltordnung oder des Gottesreichs wird verkehrt zu den rohen sinnlichen Bildern einer niedrig und beschränkt vorgestellten überirdischen Welt. Soll das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott wirklich seine sittliche Gesinnung erheben, so muss es durch Denken und Erkennen, besonders durch ethische Ideen, einen idealen Inhalt erlangt haben. Religiosität und Sittlichkeit also bedingen einander gegenseitig, und man kann nicht sagen, dass die Religiosität für sich selbständig die Sittlichkeit erzeuge. Die letztere schliesst ein, was mit der ersteren bei weitem nicht gegeben ist, die selbstthätige Richtung aller unserer Kräfte auf die sittlichen Zwecke, also die freie Selbstthätigkeit fortschreitender Selbsterkenntniss, Selbstbeherrschung, Menschenliebe. Gewiss treibt die wahre Gottesfurcht zu sittlicher Pflichterfüllung an, aber sie gewährt uns darum noch nicht eine tiefe umfassende Erkenntniss unserer Pflichten und auch nicht die sittliche Kraft, dieselben im Kampfe mit der Selbstsucht, mit natürlichen und weltlichen Hemmungen zu erfüllen. Das religiöse Gefühl hält nicht Stand im Sturme der Leidenschaften; es schützt uns nicht gegen ihre Verblendung und Sophistik. Der meiste äussere und innere Unfriede in der Welt entsteht dadurch, dass die Menschen, wo ihre Interessen und Leidenschaften ins Spiel kommen, unbewusst und unwillkürlich gegen Sittlichkeit und Recht handeln, weil sie, trotz ihrer religiösen Gesinnung, die Selbstsucht, das Ungerechte in ihren Bestrebungen gar nicht aufzufassen fähig sind. Ohne Selbsterkenntniss und Selbstbeherrschung verfehlt nicht nur das reinste Wollen meistens die Erreichung seiner Zwecke, sondern verirrt sich auch auf gefährliche Abwege. In welchem Grade selbst der christliche Glaube und Religionseifer ohne die Stütze ethischer Ideen und ohne Leitung der Erkenntniss der furchtbarsten Verirrung und fanatischer Ausartung ausgesetzt ist, das bestätigt die Kirchengeschichte so wie die Erfahrung nur zu sehr.

Man wird vielleicht entgegnen, dass auch jene die neuere Philosophie bekämpfende Ansicht nicht beabsichtige, die Gottesfurcht von Erkenntniss und Sittlichkeit zu trennen, und dass, wenn die erstere nicht diese beiden letzteren erzeuge, Philosophie und Moral dies noch viel weniger vermöge. Hierauf ist zu antworten, dass es nicht genügt, jene höchsten Mächte des geistigen Lebens nicht zu trennen, vielmehr Alles darauf ankommt, sie zu vereinigen und dass dies nicht durch eine von denselben selbständig vollbracht werden kann. Auch der philosophischen Moral muthen wir nichts Unmögliches zu; sie vermag eben so wenig aus unsittlichen Menschen sittliche zu bilden, als etwa die Logik Denker aus beschränkten Köpfen. Wie jede andere Wissenschaft, welche sich auf menschliche Thätigkeit bezieht, so auch vermag die Moral nichts, als die schon vorhandenen sittlichen Kräfte durch Erkenntniss zu stärken und zu leiten: sie kräftigt die sittliche Gesinnung, indem sie den Blick des Subjects über sich selbst hinaus zu jener höheren *sittlichen in Gott* ruhenden Weltordnung erhebt; sie leitet seine Fähigkeit zur Ausführung des Sittlichen dadurch, dass sie ihm durch die allgemeine Erkenntniss der menschlichen Natur den Weg zur Selbsterkenntniss eröffnet, durch die Auffassung der Gesellschaft, der sittlichen Güter ihn näher mit den sittlichen Zwecken und Mitteln bekannt macht. Denn wenn unsere Handlungen ihren Zweck erreichen sollen, so müssen sie dem Ganzen der natürlichen Bedingungen und der socialen Verhältnisse entsprechen; die nöthige Kenntniss derselben aber verschaffen wir uns durch Lebenserfahrung sicherer und weniger einseitig, wenn uns die Wissenschaft auf den Standpunkt eines universellen leidenschaftlosen Ueberblicks aller menschlichen Verhältnisse gestellt hat. Woher nun aber die Sittlichkeit, welche Erkenntniss und Religiosität auf gleiche Weise voraussetzen müssen? Diese kann offenbar nur aus dem Leben selbst, also für das Individuum selbst nur aus sittlicher Erziehung hervorgehen. Damit überhaupt das Leben der einzelnen Menschen so viel als möglich ein sittliches werde, dazu bedarf es neben der Religiosität und Erkenntniss der Erziehung zur wahren freien Sittlichkeit von Seiten der Familie, der Schule, der Kirche und einer Fortsetzung dieser Erziehung durch die angemessenen socialen und politischen

Institutionen und endlich der energischen Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe derer, die eine höhere Bildung und Stellung im wirklichen Leben schon erreicht haben. Nur auf der Basis eines wohleingerichteten häuslichen, socialen, politischen Lebens vermögen jene höheren Principien der Religion und der Moral ihre segensreiche Wirksamkeit zu entfalten.

Dies Alles, was die Natur der Sache lehrt, wird bestätigt durch die Erfahrung und Geschichte. Wäre es die blosse Gottesfurcht, welche ohne selbständige Erkenntniss wahre Sittlichkeit aus sich entwickelte, so müssten diejenigen Individuen und Zeiten, welche sich am ausschliesslichsten dem Glauben hingaben und am wenigsten von Philosophie etwas wussten oder welche sie verachteten, auch die sittlichsten gewesen sein. Dem widerspricht aber die Erfahrung und die Geschichte. Die Erfahrung zeigt, dass die sogenannten specifisch-Frommen nicht durchgängig die zuverlässigsten sind, wo es auf werkthätige Tugend, Uneigennützigkeit, wahre Menschenliebe ankommt. Die Geschichte lehrt, dass am Ende des Mittelalters und im Anfange der neueren Zeit, wo neue philosophische Lehren die Gemüther noch nicht verderbt haben konnten, und gerade mitten im stärksten Religionseifer (z. B. der Puritaner) Sitte und Recht am wenigsten heilig gehalten worden sind, vielmehr die Rohheit und Entartung bis zur Stumpfheit gegen alle sittliche Gefühle und Ideen gestiegen war.

Hier aber tritt uns eine weit verbreitete Ansicht entgegen, weist uns hin auf die Erfahrungen der fortschreitenden raffinirten Unsittlichkeit in der Gegenwart, im Vergleiche mit der guten alten Zeit, in welcher die Religion noch mehr Einfluss hatte und deducirt hieraus die Verderblichkeit der Philosophie. Die Richtigkeit dieser Deduction indess würde selbst dann noch sehr problematisch bleiben, wenn wir die grössere Schlechtigkeit der gegenwärtigen Zeit zugeben wollten. Mögen auch die philosophischen Lehren jene alte Form der Gottesfurcht verdrängt haben, so waren sie doch in Deutschland wenigstens niemals gegen die Religion überhaupt gerichtet. Die Philosophie ist aber eben so wenig verantwortlich für alle Thorheiten und irreligiöse Bestrebungen, die sich an sie angelehnt haben, als die Religion es ist für die Frevel, die in ihrem Namen verübt wurden. Mag es sein, dass ober-

flächliche Studien der Philosophie Einzelne von der Religion — gewöhnlich nur zeitweise — entfernen, so dringt der hieraus entstandene Unglaube nicht tief in das Volk ein. Einen sehr grossen Einfluss dagegen üben die Bestrebungen derjenigen aus, welche den Buchstaben und die Form der Religions-Bekenntnisse früherer Zeiten als ausschliessliche Norm des Glaubens und Lebens aufdrängen und hierdurch so Viele von der wahren Auffassung und Aufnahme des Christenthums zurückstossen und dem Unglauben entgegenführen.

Indess auch die Voraussetzungen, von denen jene Deduction ausgeht, beruhen nicht auf einer Prüfung der Thatsachen. Die Ansicht über die zunehmende Schlechtigkeit der Menschen hat zu allen Zeiten existirt und beruht auf einer unmerklich herbeigeführten Täuschung des auffassenden Subjects, deren Ursachen bereits Machiavelli aufdeckte (Disc. II. Einl.). Diese Täuschung liegt zunächst darin, dass wir dieselben Handlungen und Ereignisse in der Jugend mit lebensfrohen Neigungen, Gefühlen, Ansichten und mit beschränkten Erfahrungen des Schlechten weit günstiger beurtheilen, als im späteren Lebensalter, nachdem wir mit reiferem Urtheile und Erfahrung die Bösartigkeit der Menschen begreifen gelernt haben und unzufriedener mit der Welt geworden sind. Ferner führt uns die Geschichte die schlechten Handlungen früherer Zeiten nicht so vollständig vor und wir selbst fassen das Böse derselben nicht so lebendig auf, wie das der Gegenwart, welches uns persönlich berührt, welches wir vollständig kennen zu lernen Gelegenheit hatten. Dabei kommt in Betracht, dass in Berichterstattungen über die Zustände des sittlichen Lebens Alles vom sittlichen Standpunkte der Berichterstatter abhängt, der in den verschiedenen Zeiten so ausserordentlich verschieden ist und dass in der gepriesenen guten alten Zeit das sittliche Gefühl und Urtheil in so vielen Beziehungen sehr roh war, dass endlich bei den damaligen Zuständen das Meiste und Bedeutendste nicht öffentlich bekannt wurde, während in unseren Tagen nichts Böses mehr der überall wachen Aufmerksamkeit entgeht. Nehmen wir indess auch an, das Böse trete in unserer Zeit raffinirter hervor, so ist zu beachten, dass dieses Raffinement, diese Ausbildung des Verstandes und Urtheils auch der Ausübung des Guten zu statten

kommt; ferner ist die rohe Schlechtigkeit nicht minder unsittlich und verderblich, wie die raffinirte und endlich würde es sich fragen, ob jene Zeit nicht, so weit ihre intellectuellen Fähigkeiten reichten, in ihrer Weise eben so raffinirt im Schlechten war, wie die unsrige. Es ist klar, dass diese Frage sehr schwierig zu beantworten ist und ein unmittelbarer Vergleich der Gegenwart und Vergangenheit nach diesem Gesichtspunkte nicht ausgeführt werden kann. Um zu einem möglichst sicheren Gesammturtheile hierüber zu gelangen, bleibt kein anderer Weg übrig, als der, dass wir die Thatsachen der Geschichte des politischen, socialen und sittlichen Lebens in ihrem inneren Zusammenhange mit der Geschichte der Lehren und Theorien auffassen, wie dies im Vorhergehenden bereits angedeutet wurde und später im Einzelnen genauer ausgeführt werden soll.

Von diesem universellen Gesichtspunkte betrachtet, ist der sittliche Fortschritt der neueren Zeit so gross, dass selbst von Stahl das Princip der Humanität als eigenthümliches Princip und wahrer Vorzug derselben ausdrücklich anerkannt wird; dieses Princip sei der früheren Zeit, selbst der Reformation fremd geblieben und erst in der neueren Zeit sei die Humanität im vollen Begriffe zur energischen Tugend, zu dem die ganze Gesellschaft bestimmenden Princip geworden, woraus hervorgegangen sei die Abschaffung der Leibeigenschaft, der Tortur, die Toleranz gegen abweichende religiöse Bekenntnisse, die Erhebung der niederen Stände zu gleicher Bürgerehre, die vielen philanthropistischen Bestrebungen, das Streben der verkümmerten Masse eine befriedigende Existenz zu gewähren. Fragen wir nun aber, auf welches von den beiden hier einander gegenüber gestellten Principien der älteren und der neueren Zeit die theoretische Aufstellung und practische Durchführung der humanen Principien zurückzuführen sei, so weiset uns die Geschichte nicht auf die Anhänger des Alten, sondern auf die der Philosophie hin und zwar in theoretischer Beziehung vorzugsweise auf die philosophischen Lehren der Engländer und der Franzosen, in welchen so viele unserer specifisch-christlichen und idealistischen Philosophen nichts als Sensualismus sehen wollen. Richten wir daher jetzt auf die Vorurtheile und Vorwürfe gegen diese vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit.

Vor diesen neuen Lehren, sagt man, galten Recht und Tugend an und für sich als ein Gesetz Gottes und wurden als solches heilig gehalten. Sie dagegen führten die Tugend überhaupt nicht minder als die Gerechtigkeit und das Recht auf menschliche Vernunft, Neigung, Leidenschaft, auf Willkühr, Satzung, Vertrag zurück. Indem sie auf diese Weise das Sittliche aus dem Natürlichen entstehen lassen, anderseits dasselbe in seiner Beziehung zur Glückseligkeit als nützlich, angenehm betrachten, gelangen sie nicht zu einer wahrhaft sittlichen Grundlage. Ist es nicht eine Herabwürdigung der Tugend, dass sie dem gemeinen Nutzen dienen soll? Kein Wunder daher, dass diese Lehren das Princip der Autorität des göttlichen Gesetzes zerstörten und practisch zum Unglauben und zur Revolution führten.

Diese Vorwürfe gründen sich zunächst und grossentheils auf falsche Berichterstattungen. So bezeichnet Stahl als das Charakteristische der englischen Systeme, dass sie auf dem practischen Gebiete die sinnliche Befriedigung als das letzte Ziel angenommen, dass sie auf gleiche Weise den sinnlichen Eindruck als Quelle und höchste Regel des Erkennens und des Handelns betrachtet hätten (Rechtsphilosophie I. S. 311). Diese Angabe bedarf hier keiner besonderen Widerlegung, die im Vorhergehenden und Nachfolgenden gegeben ist; sie trägt indess eine gewisse Widerlegung schon in sich. Wie könnten auch die scharfsinnigen Denker eines schon sehr gebildeten Volks sich zu der Absurdität verirrt haben, den sinnlichen Eindruck zur höchsten Regel des Erkennens und Handelns machen zu wollen! Hobbes und Hume betrachteten freilich den sinnlichen Eindruck als Quelle, aber darum nicht, was himmelweit davon verschieden ist, als höchste Regel des Erkennens, und kein einziges englisches Moralsystem hat die sinnliche Befriedigung zum Mittelpunct der Ethik gemacht. Wollte man entgegnen, dass in der Glückseligkeit, welche sie als letztes Ziel der Tugend setzen, doch auch eine sinnliche Befriedigung liege, so müsste man, nach dieser Art und Weise, den Sensualismus eines Systems zu beweisen, die christlich-theologischen Systeme des Mittelalters und die idealistischen bis auf Kant noch weit mehr als sensualistische betrachten. Es ist wahr, dass die neueren Systeme, je weiter wir in der Zeit zurückgehen, um so

weniger die Sittlichkeit als eine That der Freiheit begreifen. Allein das Natürliche, worauf sie Tugend und Recht zurückführen, die Vernunft, die socialen Neigungen, die vernünftige Selbstliebe werden doch gedacht als bedingt und bestimmt durch freien sittlichen Willen. Ferner ist zu beachten, dass die neuen Lehren keineswegs den Begriff der sittlichen Freiheit vorgefunden und etwa verschmäht haben: vielmehr war der Begriff der Unfreiheit vorherrschend in der theologisch-ethischen Auffassung des Mittelalters, z. B. in der Vorstellung der von Gott eingegossenen theologischen Tugenden und auch bei den Reformatoren. Dass demnach die empiristischen Systeme die Ideen der sittlichen Freiheit nur allmälig, in der Wechselwirkung mit dem Leben, aufgefasst und entwickelt haben, hierüber kann sie, da dies in der Natur der Sache liegt, um so weniger ein besonderer Vorwurf treffen, weil in den idealistischen und theologischen Systemen dieser und der älteren Zeit der Determinismus und Eudämonismus noch weit stärker ausgebildet ist. Will man überhaupt die neuen Lehren gerecht beurtheilen, so darf dies nicht geschehen nach einem absoluten Maasstabe, sondern wir müssen streng historisch zu Werke gehen und rückwärts blicken auf die früheren Zustände des Lebens und der Lehren, aus welchen die neuen entstanden. Aus den corrumpirten politischen, socialen, kirchlich-sittlichen Zuständen, welche die neuen Lehren im Anfang der neuen Zeit und in Frankreich noch im 18. Jahrhundert vorfanden, folglich nicht erst erzeugten, konnten unmöglich ohne Weiteres gesunde und tiefe sittliche und sociale Lehren hervorgehen. Man klage also mit der Niedrigkeit der naturalistisch-socialen Lehren das Leben an, welches sie hervorbrachte, das Leben der Völker und Staaten, welches die Kirche mit ihren alten Lehren und die absoluten Monarchen nach jenem göttlichen Rechte der absoluten Willkühr, mit allen Mitteln der Autorität, der Gewalt, blutiger Verfolgungen und Kriege ganz beherrscht hatten.

Tadelt man die Moral der Engländer darum, dass sie vorzugsweise das sociale Wohl im Auge hatte, weniger die sittliche Vollkommenheit des Individuums und dass sie die sittlichen Zwecke, deren Erfüllung Jedermann zur Pflicht gemacht wird, zu niedrig stellte, so kommt hierbei zunächst in Betracht, dass diese Theorien

in Rücksicht auf die höheren ewigen Güter und Zwecke des Individuums die Lehren des Christenthums als gültig und genügend anerkannten, folglich die Ausbildung der Privatmoral, welche ohnedem für den empiristischen Standpunct weniger zugänglich war, nicht so nöthig fanden, als die der Lehre von der Gesellschaft und von den socialen Tugenden und Pflichten. Ferner ist die von diesen Systemen ausgeführte Betrachtungsweise des Sittlichen nach den Wirkungen des Nützlichen, Angenehmen, des Wohls für Alle, auch in sittlicher Beziehung nicht verwerflich; denn das Bestreben des Individuums, die seiner Handlung entsprechende Wirkung des Wohls, des Guten zu erreichen, ist ein natürliches und nothwendiges, gehört der natürlichen vernünftigen Selbstliebe, nicht der Selbstsucht an; es wird nur dann ein selbstsüchtiges, wenn das Subject das Wohl oder die Lust blos für sich begehrt, auf die eigene Persönlichkeit überhaupt fixirt, oder wenn das Streben nur auf die Lust, nicht auf Erreichung der sittlichen Zwecke selbst gerichtet ist. Was den Standpunct dieser Moral überhaupt betrifft, so ist zu beachten, dass die sittlichen Zwecke und Ideale dem sittlichen Geiste der Zeit gemäss sich wirklich erzeugen und auch demselben angemessen sein müssen und nicht überspannt werden dürfen, wenn sie den Menschen in angemessener Weise anregen und leiten sollen. Meint man, es sei doch vor allen Dingen nöthig und förderlich, die sittliche Aufgabe sich möglichst hoch zu stellen, so ist hiergegen von sehr einsichtsvollen Beobachtern des menschlichen Lebens, Baco und Charron, bereits bemerkt worden, dass dies keineswegs dazu führt, mehr zu leisten, weil solche Idealisten zwar zuerst einen angestrengten Anlauf nehmen, um ihr hochgestelltes Ziel zu erreichen, sehr bald aber verzagt und lässig werden, wenn sie merken, dass sie demselben wenig oder gar nicht sich genähert haben. Daher denn auch auf diesem Gebiete die bekannten Klagen, dass die Lehren der Wissenschaft, der Schule im wirklichen Leben keine Anwendung fänden. Dazu kommt, dass mit überspannten idealistischen oder religiösen Ansichten über die Vollkommenheit und Göttlichkeit der menschlichen Natur so leicht ein verderblicher Hochmuth sich verknüpft, als trage man das Höchste schon in sich, verderblich besonders, weil er jener Selbsterkenntniss entgegenwirkt,

ohne welche die Selbstbeherrschung und hiermit das ganze sittliche Leben nicht gedeihen kann. Wogegen die neuen englischen Lehren, indem sie die Wirklichkeit und Wahrheit des Lebens ins Auge fassten und die natürlichen gewöhnlichen Motive der Handlungen nachwiesen, geeignet waren, die Selbsterkenntniss zu fördern.

Die Vorwürfe gegen diese Systeme in religiöser Beziehung beruhen auf einer Unterstellung, die oben bereits berührt worden ist, als hätten diese Sittlichkeit und Recht von der Religion getrennt, indem sie dieselben auf eine relativ selbständige natürliche und sittliche Grundlage zurückführten. Sie lehren vielmehr durchgängig mit Nachdruck, dass in Gott, der die Menschen mit Vernunft und sittlichen Trieben ausrüstete, das Naturgesetz und hiermit alle Tugend und Gerechtigkeit, alles Recht und Gesetz begründet sei. Wenn sie Recht und Staat zunächst auf menschliche Selbstthätigkeit, Einwilligung der Individuen und einen freien Vertrag zwischen denselben zurückführten, so liegt hierin keineswegs der Gedanke, dass der Staat und seine Gesetze auf Willkür der Individuen beruhen; es wurde hierdurch vielmehr die unabweisbare Wahrheit und Forderung ausgedrückt, dass der Staat nicht bloss durch die Willkür und Macht der Herrscher und für dieselbe existirt, dass auch die Unterthanen als vernünftige Wesen an demselben Antheil haben und als solche von der höchsten Staatsgewalt behandelt werden sollen. Sie bekämpften also hiermit nicht ein göttliches Gesetz oder ein höheres göttliches Recht, sondern nur die Willkür und blosse Gewalt des Stärkeren. Wir haben freilich in der Gegenwart allmälig gelernt, jenen Gedanken als einen sich von selbst verstehenden zu betrachten, allein den damals aufgestellten Ansichten gegenüber, welche ein absolutes göttliches Recht der Willkür für die Fürsten in Anspruch nahmen, folglich die Unterthanen als absolut rechtlos betrachteten, war die Durchführung jenes Gedankens keineswegs überflüssig. Dass man in dieser Durchführung zu weit ging, wurde eben durch das entgegengesetzte Extrem herorgerufen. Das freilich ist nicht zu läugnen, dass die neuen Lehren jenes Princip der absolut berechtigten Willkür der höchsten Staatsgewalt unwiderbringlich zerstörten. Es widerspricht aber auch allem gesunden Sinne, zu

fordern, der Mensch, welcher in den übrigen irdischen Dingen seine Vernunft anzuwenden gelernt hat, solle eine gegebene endliche beschränkte mangelhafte Rechtsordnung als eine unmittelbar von Gott hervorgebrachte und gebotene aufnehmen und auf seine Vernunft, Selbstthätigkeit, Freiheit in diesem Gebiete ganz verzichten. Dass der menschliche Geist der nächste unmittelbare Urheber aller Gesetze ist, diese also zunächst und in ihrer Endlichkeit betrachtet Menschenwerk sind, wie hätte diese Wahrheit dem denkenden Geiste verborgen bleiben können! Auch verlieren Pflicht und Gesetz durch diese Einsicht nichts von ihrer Verbindlichkeit, denn was Jemand als ein sittlich nothwendiges Gesetz seiner freien Selbstbestimmung und der sittlichen Weltordnung erkennt, das hört darum nicht auf, für ihn ein göttliches Gebot und eine heilige Pflicht zu sein. — Dass übrigens diese Lehren ursprünglich aus Sensualismus und Atheismus hervorgegangen seien, diese Annahme gehört zu den Vorurtheilen, welche die Geschichte der neuen Lehren, selbst in Rücksicht auf die von der Volks-Souveränität, unabweisbar widerlegt. Denn diese letztere gehört ihrem Ursprunge nach strenggläubigen Katholiken an und wird später in England zuerst von dem eben so kirchlich-religiösen als streng-sittlichen Dichter Milton aufgestellt, während zu gleicher Zeit Hobbes, der Naturalist, durch das Naturgesetz der Vernunft das absolute Recht der höchsten Staatsgewalt zu begründen sich bemüht. In ähnlicher Weise sehen wir auch im 18. Jahrhundert das Widerstandsrecht der Unterthanen gegen die Fürsten auf das stärkste hervorgehoben von Paley, der den Willen Gottes als sittliches Princip betrachtet, während Hume, der Skeptiker und Naturalist, es möglichst eingeschränkt wissen will.

Was überhaupt den Vorwurf revolutionärer Tendenzen gegen diese Lehren betrifft, so wird man die der Engländer und Franzosen unterscheiden müssen. Stahl freilich findet das Gift der Revolution auch schon in der politischen Theorie Lockes. Das wenigstens wird zugegeben werden müssen, dass dieses Gift nicht so sehr lebensgefährlich gewesen ist, denn es existirt bereits über 150 Jahre im Körper und Geiste des englischen Staats, ohne denselben, während der revolutionären Stürme im übrigen Europa, zur Revolution gebracht zu haben. Und doch steckt

dieses Gift sehr tief darin, denn Locke's Lehre ist im Wesentlichen keine andere, als die, welche nach der sogenannten zweiten englischen Revolution, die Könige Englands mit den Whigs zu ihrem politischen Glaubensbekenntniss machten, welche später durchgängig von dem denkenden Theile der englischen Nation adoptirt wurde, worin alle ihre politische Theoretiker im Wesentlichen übereinstimmen. Ganz anders verhält es sich mit einem grossen Theile der französischen Lehren, welche im Kampfe gegen die durchaus heillosen unsittlichen Zustände sich in abstract-phantastischer Weise gestalteten. Ist nun auch zuzugeben, dass die Theorien der Freiheit und Gleichheit vielfach die Köpfe verwirrt und erhitzt haben, so ist doch höchst oberflächlich die Behauptung, solche Lehren hätten die französische Revolution hervorgebracht, oder dabei einen wesentlichen Antheil gehabt. Sie mochten wohl das Gefühl vorhandener Missverhältnisse bis zur Leidenschaft bei Einzelnen steigern, aber dergleichen geringfügige Dinge bewirken keine Revolution; eine solche kann nur entstehen durch sehr grosse factische Missverhältnisse, wenn die höchste Staatsgewalt durch ihre Regierung dem Geiste des Volkes sich entfremdet hat und kraftlos geworden ist. Die revolutionären Leidenschaften, welche der contrat social in Frankreich genährt haben mag, erlangten erst Bedeutung und Stärke, nachdem die Revolution bereits den Thron zertrümmert und eine allgemeine Anarchie hervorgebracht hatte. Behauptet man aber mit Stahl, die ganze neuere Zeit, sowohl das Leben und die Institutionen, die sie hervorbrachte als ihre ganze Philosophie, sei revolutionär, in so fern sie nicht jenes Princip der absoluten Autorität der göttlichen Ordnung wie es im Mittelalter bestand und in der Rechtsphilosophie von Stahl gelehrt wird, anerkennt: so muss behauptet werden, dass nichts revolutionärer sein kann, als eine solche Lehre, welche das Recht der geschichtlichen Entwicklung nur so weit anerkennt, als es gewissen Ideen früherer Zeiten und Zustände entspricht, welche diesen Ideen gemäss vernichten möchte, was drei Jahrhunderte neuerer Geschichte allmälig ins Leben eingeführt haben und dagegen ins Leben zurückzurufen strebt, was in dieser Form als abgestorben betrachtet werden muss.

Der in Deutschland vorherrschende Idealismus hat sich zu lange und zu sehr darin gefallen, auf die empiristischen und socialen Systeme der Engländer und Franzosen verächtlich herabzusehen und in der Darstellung derselben nur die Schwächen und Auswüchse hervorzuheben. So lange freilich die Wissenschaft einer bestimmten Periode noch in der Arbeit begriffen ist, den früheren Systemen gegenüber einen neuen Standpunkt zu gewinnen, um so mehr hebt sie die schwache Seite derselben hervor und ist geneigt, die stärkere zu übersehen. Eben darum aber, weil jetzt diese Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts weit genug hinter uns liegt, können und sollen wir ganz gerecht gegen dieselbe sein und auch ihre gute Seite anerkennen. Diese aber liegt im Allgemeinen darin, dass sie den denkenden Geist wirklich von dem scholastischen Wortkram befreite und zur Erfahrung, Natur, Wirklichkeit des Lebens heranzog, damit der Mensch sich selbst kennen lerne in den Bestrebungen und Fähigkeiten der menschlichen Natur und in den Grundbedingungen der socialen Existenz. Diese Richtung der Betrachtung erscheint nicht nur als eine durch die practischen sittlichen Bedürfnisse der Zeit nothwendig geforderte; sie gewährt auch für eine wahre Wissenschaft des sittlichen Lebens eine natürliche nothwendige Grundlage, welche der Idealismus gewöhnlich mehr oder weniger unbeachtet lässt. Diese naturale Richtung überhaupt hat in dem wahren höchsten Systeme der Wissenschaft keine geringere Ansprüche und Rechte, als die ideale, denn die eine muss die andere ergänzen. So lange diese Ansprüche keine Befriedigung finden, wird der einseitige Idealismus immer wieder einen einseitigen Naturalismus hervorrufen, wie wir dies auch in der neuesten Zeit erlebt haben. Ferner wird die Nothwendigkeit einer angemessenen Berücksichtigung dieser Systeme nicht damit beseitigt, dass man sagt, der Standpunct derselben sei ein antiquirter, überwundener und das, was sie Wahres enthalten, sei in die späteren und neusten Systeme übergegangen. Denn die allgemeinen Wahrheiten, welche scharfsinnige Denker zu Tage förderten, behalten ihre Wahrheit für immer; sie werden dadurch nicht aufgehoben, dass sie später eine nähere Bestimmtheit erlangen, indem sie als untergeordnete Momente in ein höheres universelles System aufgenommen werden. Allerdings gehen viele

von diesen Wahrheiten in die wissenschaftliche Tradition der späteren Systeme über und werden vulgär, allein das erstreckt sich nicht auf die Lehren der früheren Systeme überhaupt. Es ist kein geringer Irrthum, welcher durch bekannte Ansichten Hegels veranlasst worden ist, dass die spätere höhere Theorie ihrem Princip nach alle Wahrheiten der früheren wesentlich in sich aufnehme. Dies findet durchgängig nicht statt. Indem die spätere Theorie an die frühere sich anschliesst, nimmt sie vieles von jener auf, bekämpft Manches und lässt vieles Andere ganz unberücksichtigt; oft kommt erst Jahrhunderte später ein Denker auf die vernachlässigten Probleme zurück. Wer möchte z. B. behaupten, dass Kant und Fichte die Wahrheit aller früheren Systeme, besonders des Spinozischen und Leibnizischen, in die ihrigen aufgenommen hätten? Da erst Schelling und Herbart später, Kant und Fichte gegenüber, die Standpunkte jener beiden Systeme geltend machten. Auch auf dem ethischen Gebiete sind die Wahrheiten der naturalistisch-socialen Systeme keineswegs von der neueren idealistischen Ethik vollständig aufgenommen worden, wie dies oben bereits angedeutet wurde. Hierin liegt der Grund, warum die Geschichte der Wissenschaft auch für diese selbst so wichtig ist.

Geschichte der Moral, Rechtsphilosophie und Politik der neueren Zeit.

Erstes Buch.

Uebergangs-Periode zur neueren Zeit oder erste Entwicklung von neuen politischen und ethischen Lehren im 16. Jahrhundert.

Auf dem Gebiete der Politik emancipirte sich der denkende Geist zuerst von der Scholastik, denn diese mit ihrer Gelehrsamkeit und ihren Begriffen reichte offenbar nicht aus, um die so schwierigen bedenklichen politischen Probleme zu lösen, welche die wirklichen Zustände des Lebens darboten. Diese Emancipation wurde indess zunächst nur von einigen vereinzelt stehenden Denkern vollzogen, von Machiavelli und Bodinus; die philosophischen Gelehrten, welche über Politik schrieben, sind im 16. Jahrhundert nicht minder, wie früher, ganz von Aristoteles abhängig, erörtern dieselben Probleme nach denselben Kategorien. Schon vom 14. Jahrhundert an sehen wir einzelne politische Schriftsteller, unter welchen Marsilius von Padua der bekannteste ist, den hierarchischen Lehren entgegentreten; ihre Lehren aber haben mehr eine publicistische Bedeutung als eine philosophische, da sie ganz in der Aristotelischen Anschauungsweise sich bewegen und auf die eigentlichen politischen Probleme der neueren Zeit noch nicht selbständig eingehen. Neue Lehren im Geiste der neuen Zeit konnten erst da zum Vorschein kommen, wo diese

Probleme Denker fanden, welche selbständige Kraft und Schärfe genug besassen, um die eigenthümlichen socialen und politischen Verhältnisse der neueren Zeit zu durchdringen und von einem universellen Standpunkt ins Auge zu fassen. Machiavelli ist der erste selbständige Denker, welcher die Politik aus dem Nebel metaphysischer Abstractionen hinausführt an das Licht der geschichtlichen Thatsachen und des wirklichen Lebens. Auch er ist noch vom Alterthum abhängig, aber nicht in dem Standpunkte, sondern in dem Gegenstande seiner Betrachtung; das Problem der Wiederherstellung der Ordnung in den kleinen italienischen Staaten führt ihn zu den analogen Zuständen und Verfahrungsweisen der römischen Republik zurück. Bei dem Franzosen Bodinus verhalten sich Form und Inhalt der Betrachtung in entgegengesetzter Weise: er schliesst sich in Rücksicht auf die Form und die philosophischen Grundansichten ganz an Aristoteles an, aber der Inhalt derselben, die Erhaltung der Ordnung in einer grossen souveränen Monarchie der neueren Zeit, wie sie das Alterthum noch nicht kennt, führte ihn nothwendig über die politischen Anschauungen und Begriffe der alten Zeit hinaus. Machiavelli ist auch als Denker wesentlich Staatsmann; seine Betrachtungsweise charakterisirt sich durch das scharfe Erfassen des Thatsächlichen, Wirklichen, durch strenges Festhalten des practisch-politischen Gesichtspunkts auch da, wo er mit dem ethischen in Collision kommt, durch die klassische Klarheit, Ruhe, Objectivität, mit welcher sie ihren Gegenstand beherrscht. Seine Lehren gingen jedoch andererseits so eigenthümlich aus den Bedingungen des italienischen Lebens jener Zeit hervor, dass sie später keine Anhänger und noch viel weniger solche fanden, die sie weiter bildeten. Die übrigen politischen Schriftsteller Italiens, unter denen F. Patritius, Piccolomini die bekanntesten sind, erscheinen ganz als Anhänger des Aristoteles. Die originelleren Philosophen, wie Jordan Bruno und Campanella, leisteten nichts Originelles und Bemerkenswerthes auf dem Gebiete der Politik und Ethik. Die civitas solis des letzteren ist, wie die Utopia des Morus, im Wesentlichen eine Nachahmung der Platonischen Republik. — Der politische Standpunkt des Bodinus ist sowohl von der individuellen als der nationalen Seite ein ganz anderer,

wie der des Machiavelli. Bodinus ist nicht Staatsmann, sondern Patriot, Gelehrter, Jurist; er besitzt nicht das Genie, den universellen Scharfblick seines Vorgängers, um die Grundbedingungen der politischen Ordnung so frei, scharf und vielseitig aufzufassen; er hat hauptsächlich die Erhaltung der vorhandenen Ordnung eines grossen Reiches im Auge und dringt überall, neben der Befestigung der höchsten Gewalt auf die Herrschaft des Sittlichen, untersucht genau die Pflichten und Rechte, ohne jedoch hierfür ein universelles Gesetz der Gerechtigkeit aufzustellen.

Wenn diese beiden Politiker theils das politische Problem ganz universell auffassen, theils nachweisen, wie, der Partheisucht und Anarchie gegenüber, die angemessene Staatsordnung durch ein absolutes Principat oder durch absolute Souveränität des Monarchen zu befestigen sei, so hatte indess im Laufe des Jahrhunderts die absolute Monarchie so gewaltig sich erhoben, dass nun auch die ersten Lehren in der entgegengesetzten Richtung, das Volk oder den Staat gegen die Tyrannei der Fürsten zu schützen, hervortraten, die der Jesuiten und einiger protestantischen Schriftsteller über die Souveränität des Volks und das Erlaubtsein des Tyrannenmords. Sie gehen zwar zunächst, was die Lehre des Jesuiten Bellarmin betrifft, weniger aus dem Geist der neueren Zeit, als aus der Opposition der Hierarchie gegen den Staat hervor; indess der spanische Jesuit und Geschichtschreiber Mariana, wie auch der Schottische Geschichtschreiber Buchanan und der Hugenott Languet suchen jene Lehren auch durch philosophische Gründe zu stützen.

Auch die philosophische Moral dieses Jahrhunderts steht wesentlich auf aristotelischem Standpunct. Die protestantische Moral fängt an gegen diese das höhere sittliche Princip des Christenthums geltend zu machen, aber an eine selbständige philosophische Auffassung ist in diesem Jahrhundert der kirchlichen Streitigkeiten noch nicht zu denken. Die ersten freieren selbständigen Gedanken über das sittliche Leben finden wir in Frankreich bei Montaigne, der in den essays unter anderem auch mit einzelnen ethischen Reflexionen und Selbstbekenntnissen seine Leser unterhält, also weit davon entfernt ist, ein bestimmtes Princip durchführen zu wollen; er bekennt sich zu den Lehren der katholischen Kirche,

steht aber in seinen eigenen Gedanken weit mehr auf einem naturalistischen, als auf dem kirchlichen Standpunkte. Sein Nachfolger Charron, ein Geistlicher, verfolgt mit mehr Bewusstsein, Absicht, Methode einen ähnlichen Weg; er stellt Regeln der Weisheit oder Klugheit für Weltleute auf. Sein Hauptzweck ist, denselben die Schwäche, Unnatur, das Elend der menschlichen Bestrebungen zum Bewusstsein zu bringen und hieran knüpft er Lebensregeln, deren letzter Zweck nach der einen Seite die innere Ruhe und Glückseligkeit des Individuums in sich selbst ist, nach der andern Seite, damit diese Ruhe erhalten werde, die Unterwerfung des Subjects unter die Ordnung der Kirche und des Staats. Diese beiden Denker nehmen in der Geschichte der neuen Lehren um so mehr eine Stelle in Anspruch, weil sie, besonders der erstere, Lieblings-Schriftsteller der Nation geworden sind, und auch auf viele spätere französische Denker, besonders auf Rousseau, einen bedeutenden Einfluss ausgeübt haben.

Alle diese neuen Lehren des 16. Jahrhunderts stimmen in dem Einen Punkte überein, dass sie, angehörend den katholischen Völkern romanischen Stammes, nicht zurückgehen auf das innere Princip der sittlichen Freiheit; es herrscht in denselben die empiristische naturalistische Reflexion, welche noch nicht ihres Princips sich bewusst geworden ist, denn sie deckt die Widersprüche des socialen Lebens, das Unnatürliche und Unsittliche auf und möchte denselben ein Gesetz der Natur entgegenstellen, aber sie findet kein solches und muss daher einerseits zur absoluten Unterwerfung unter Autorität und Gewalt, andererseits überhaupt zu gewaltsamen unsittlichen Mitteln ihre Zuflucht nehmen, um die Zwecke der Kirche oder des Staats zu erreichen. Es liegt in der Natur solcher negativ-sittlichen Lehren, dass sie einer eigentlichen Fortbildung nicht fähig sind; sie wurden auch in den beiden Heimath-Ländern dieser Lehren, in Italien und Frankreich, nicht einmal fortgesetzt, weil nicht nur alle kirchliche, sondern auch die politische nationale Freiheit in beiden Ländern unterdrückt war.

In England bereitete sich in diesem Jahrhundert durch die kirchliche Reformation und unter der glücklichen Regierung der Königin Elisabeth der Aufschwung der neuen Lehren vor, den wir

mit dem Anfang des 17. Jahrhunderts werden hervortreten sehen. Wir verdanken indess den Anregungen der Platonischen Philosophie hierselbst auch in diesem Jahrhundert schon einen Versuch des Gedankens, eine Abhülfe für das sociale Elend der Menschen zu suchen: es ist die Utopia des edlen Thomas Morus, die zuerst 1516 erschien. In dieser aber findet sich der Gedanke einer zum allgemeinen Wohl führenden Ordnung des socialen Lebens noch so sehr im Widerstreite mit dem wirklichen Leben, dass er nur in einer phantastischen Fiction ausgeführt wird, weshalb wir nicht näher darauf eingehen. In mehreren Zügen jedoch macht sich auch hier schon die Tendenz der neuern Zeit geltend: negativ in dem Verwerfen der mönchischen müssigen Frömmigkeit, positiv in der Forderung völliger Religionsfreiheit und Toleranz und einer einfachen natürlichen Ordnung der Gesetze und Einrichtungen, und endlich wird, der Habgier der Reichen und Mächtigen gegenüber, mit Nachdruck das Princip der Humanität hervorgehoben. Der Mensch, *heisst es im 2. Buch*, soll dem Menschen zum Heil und Trost gereichen, die Mühe und Last der Andern mindern und möglichst zu einem angenehmen und glücklichen Leben derselben beitragen, denn die Natur begünstigt Alle auf gleiche Weise, welche sie in der Gemeinschaft derselben Gestalt umfasst; Niemand steht so hoch über den Anderen, dass die Natur für ihn allein zu sorgen hätte. Es soll daher Jeder zugleich für seinen eigenen und den gemeinschaftlichen Vortheil thätig sein. In der religiös-sittlichen Auffassung überhaupt herrscht der Eudämonismus hervor; die Tugend soll geübt werden, weil sie in diesem und jenem Leben die höchste Freude bereite; es wird jedoch sorgfältig die bessere geistige Lust der tugendhaften Handlungen und der Betrachtung des Wahren von der falschen Lust der Eitelkeit, des Ruhms, der Sinnlichkeit unterschieden. — Die Utopia des Morus hat viele Nachahmungen gefunden, hat aber selbst zu wenig eigenthümlichen philosophischen Geist, um auf die spätere philosophische Literatur einen Einfluss auszuüben.

Nach dem Vorhergehenden haben wir also folgende eigenthümliche Lehren dieser Uebergangs-Periode ins Auge zu fassen:

1) Machiavelli.

2) Frankreichs Politik und Moral im 16. Jahrhundert, die Lehren von Bodinus, Montaigne und Charron.
3) Die Lehren über Volks-Souveränität und Tyrannenmord von Bellarmin, Mariana, Buchanan.

1) Machiavelli. 1469—1527.

Schwerlich giebt es irgend einen anderen Schriftsteller, dessen Lehren so gründlich und vielfach missverstanden worden sind und werden, wie die dieses durchaus klaren Denkers. Der Grund davon liegt darin, dass dieselben aus der eigenthümlichen italienischen politischen Sinnes- und Bildungsweise jener Zeit hervorgingen, welche sich zwar sehr leicht moralisch tadeln, aber nicht eben so leicht begreifen lässt und dies am wenigsten, wenn man seine Aufmerksamkeit, wie es gewöhnlich geschieht, nur auf die kleinere Schrift, den Sündenbock des Machiavellismus, den principe oder gar einzelne Stellen desselben richtet. Eine objective Darstellung der Lehren in ihrem innern Zusammenhange wird von selbst diese Missverständnisse und die auf diese gegründeten Vorwürfe widerlegen, auf deren Kritik wir nicht eingehen können. Es wird indess zweckmässig sein, dieser Darstellung einige Bemerkungen über die allgemeinen Bildungsverhältnisse jener Zeit und den persönlichen Charakter des Mannes voranzuschicken, wobei wir den Leser, welcher sich hierüber noch näher unterrichten will, zunächst auf die beiden ächt historischen Abhandlungen von Gervinus über florentinische Historiographie und von Macaulay in seinen Essays verweisen.

Jener oben angedeutete ethische und politische Zwiespalt der neueren Zeit hatte sich in Italien im höchsten Grade auf eigenthümliche Weise dargestellt. Während die anderen grösseren europäischen Völker um diese Zeit in neue Stadien ihrer Entwicklung eintraten, hatte Italien, die Heimath der kirchlichen und klassischen Bildung, eine kurze frühreife Blüthe bereits hinter sich, war im Sinken begriffen und wie Machiavelli selbst sich ausdrückt, die „Verderbniss der Welt“ geworden. Diese frühreife Bildung Italiens nämlich war nicht aus der innern Tüchtigkeit des Volks, sondern aus der Vereinigung mehrerer günstigen Umstände

erwachsen, durch die Reste der antiken Bildung, durch den Einfluss der geistlichen Herrschaft; ferner waren auch die Städte bei ihrer günstigen Lage zum Welthandel verhältnissmässig sehr früh zu bedeutendem Wohlstande, freien Institutionen und demnach zu einer nicht unbedeutenden Kultur der Wissenschaften und Künste gelangt. Diese Bildungselemente, welche dem Italienischen Volke während des Mittelalters die Superiorität der Bildung sicherten, konnten jedoch aus mehreren Gründen eine dauernde Erhebung und Entwiklung des Volksgeistes nicht hervorbringen. Schon von Natur neigt sich der lebendige, bewegliche, leidenschaftliche, südländisch-romanische Volkscharakter der Italiener mehr zum Lebensgenuss, als zu angestrengter sittlicher Selbstthätigkeit, ist daher günstiger für die Ausbildung des ästhetischen Geschmacks und des practischen Verstandes als für die des Gemüths, der ethischen Ideen und der universellen Wissenschaft. Diese Richtung einer mehr *oberflächlichen persönlichen practischen Verstandesbildung* war genährt worden durch den formellen Character der kirchlichen Wissenschaft, durch den Aufschwung des Luxus, der Künste und der schönen Literatur, wie ihn ein ohne grosse Mühe erworbener Wohlstand mit sich gebracht hatte und ganz besonders auch durch den Mangel einer national-politischen Einheit, an welcher patriotische nationale Bestrebungen einen Anhaltspunkt hätten finden können. Italien war bei seiner politischen Zersplitterung schon seit Jahrhunderten der Kampfplatz und die Beute für die grösseren europäischen Reiche gewesen; der überlegenen Gewalt „der Barbaren“ gegenüber blieb den Italienern nichts übrig als die List, die Intrigue, der Vortheil ihrer überlegenen Verstandesbildung. In diesen fortdauernden Kämpfen der Italienischen Staaten um ihre Selbsterhaltung, bei ihrer Auflösung, Corruption, Anarchie im Innern, bildete sich jenes uns so befremdliche ungeheure Missverhältniss der intellectuellen und der sittlichen oder humanen Bildung aus, wie wir es in dieser Zeit herrschend finden, wie es Macaulay in der Charakteristik eines italienischen Staatsmanns jener Zeit gezeichnet hat. Wir theilen davon die Hauptzüge mit, da sie ein auf Geschichtskenntniss gegründetes anschauliches Bild der angedeuteten Geistesrichtung geben. „Wir sehen einen Mann, dessen Gedanken und Worte

keinen Zusammenhang mit einander haben, der nie Bedenken trägt wegen eines Eides, wenn er zu verführen wünscht, dem nie ein Vorwand fehlt, wenn er zu betrügen geneigt ist. Seine grausamen Handlungen entstehen aus tiefer kalter Ueberlegung; seine Leidenschaften sind, wie wohldisciplinirte Truppen, ungestüm nach Regel und Befehl. Seine ganze Seele ist beschäftigt mit weiten und verwickelten Plänen des Ehrgeizes, aber seine Gesichtszüge und Sprache zeigen philosophische Mässigung; Hass und Rache nagen in seinem Herzen, aber jeder Blick ist ein herzliches Lächeln, jede Geberde eine vertrauliche Liebkosung; seine Absicht wird erst enthüllt, indem sie erreicht ist. Sein Gesicht ist offen, seine Sprache höflich, bis die Wachsamkeit eingeschläfert, ein Lebenspunkt Preis gegeben, ein sicheres Ziel in Angriff genommen ist und dann schlägt er los zum ersten und letztenmal. Er besitzt weder kriegerischen Muth, noch achtet er denselben; er geht der Gefahr aus dem Wege, nicht weil er unempfindlich für Schande wäre, sondern weil in der Gesellschaft, in welcher er lebt, die Feigheit aufgehört hat, ein Gegenstand der Schande zu sein. — Die sichersten schnellsten verborgensten Mittel zum Zweck sind ihm auch die ehrenvollsten. Er würde es für Thorheit halten, offene Feindschaft gegen Nebenbuhler zu erklären, die er bei einer freundlichen Umarmung durchbohren, mit einer geweihten Hostie vergiften kann. Und doch war ein solcher Mensch, schwarz durch die Laster, welche wir als die verworfensten ansehen, dieser Verräther, Heuchler, Feigling, Mörder keineswegs der Tugenden beraubt, die wir im Allgemeinen als Zeichen eines vorherrschenden edlen Charakters ansehen. Die Gefahren, welche er mit fast feiger Vorsicht vermied, brachten ihn nicht in Verwirrung, entlockten ihm nie ein Geheimniss. Falsch und grausam als Staatsmann konnte er doch ein gerechter, wohlthätiger Gesetzgeber, in Privat-Verhältnissen mild und menschlich sein; er hatte ein feines und scharfes Urtheil, Gefühl für das Erhabene und Schöne und gab sich mit Eifer wissenschaftlichen Studien hin."

Auch in Machiavelli's Character giebt sich dies Uebergewicht der Verstandesbildung über die sittliche und humane zu erkennen; es treten jedoch bei ihm die bezeichneten Flecken nicht so stark

hervor. Sein öffentliches Auftreten als Staatssecretär seiner Vaterstadt und Gesandter, wird von Gervinus und Macaulay als untadelhaft, ja als rechtschaffen und ehrenvoll bezeichnet. Seine politische Gesinnung zeigt sich ohne Verstellung in seinen Briefen an vertraute Freunde und in den Gedichten; sie ist mit der grössten Hingebung und Innigkeit seinem Vaterlande zugewendet. Auch in seinen geselligen und freundschaftlichen Verhältnissen zeigt er sich nirgends unedel, es wird ihm selbst von seinen Gegnern Sinn für innige Freundschaft zugestanden. Als Ehemann und Familienvater blieb er nicht unangesteckt von den schlechten Sitten jener Zeit. Seinem religiösen sittlichen Privatcharakter überhaupt kann man nichts Schlimmeres zur Last legen, als dass er nicht über den Geist seines Volks und seiner Zeit sich erhebt. Er hat keinen Sinn für ein tieferes religiöses Leben im Sinne der deutschen Reformatoren, welche freilich erst gegen das Ende seines Lebens auftreten; auch hat er *keine Vorstellung* von *einer selbständigen sittlichen* oder *humanen* Entwicklung und von einer damit verwandten freien Geistesbildung in Wissenschaft und Kunst, wie er denn auch das griechische Alterthum und besonders dessen Poesie und Philosophie nur wenig und aus Uebersetzungen kennt. Dem Umstande, dass er als Staatsmann schon im Jahre 1512 mit der herrschenden Parthei fiel und den grössten Theil seines übrigen Lebens in der Verbannung zubrachte, verdanken wir seine Schriften. Diese sind ganz der politischen Regeneration seines Vaterlandes gewidmet, für welche er beklagt nicht als Staatsmann thätig sein zu können. Von diesem politisch-praktischen Gesichtspunkt fasst er das ganze Leben, auch das sittliche auf und eben darum hält er seinen verderbten Zeitgenossen die Tugenden und die guten Ordnungen der alten römischen Republik vor, in deren schöner Zeit sein Geist vorzugsweise lebte.

Den streng politischen Gesichtspunkt seiner Lehren, der für einen solchen Mann in einer solchen Zeit sich ergab, deutet er selbst näher an (Principe c. 15). Die gewöhnlichen politischen Lehren, sagt er, nehmen ideale religiöse Principien, das was sein soll, zum Maasstab, allein das was wirklich im Leben gethan wird, ist durch eine so grosse Kluft getrennt von dem was ge-

schehen soll, dass der, welcher bloss dem letzteren folgt und um jenes nicht sich kümmert, nothwendig untergeht. Er strebe daher nach einer wirklichen thatsächlichen Erkenntniss, nicht nach einer eingebildeten von Staaten, welche nicht existiren und existiren können. Derselbe Gedanke wird noch prägnanter ausgeführt in 5. Kapitel des goldenen Esels. „Die Thatkraft (virtu) ist es, welche den Völkern Frieden schafft. In Fasten, Gebeten und Wohlthätigkeit liegt wohl ein Gut für die Völker, ein Band der Eintracht, des Friedens und der guten Ordnung, aber dieses reicht nicht hin, den Staat zu erhalten. Der Wahn, Gott werde Wunder an uns thun, während wir faul die Knie beugen, muss die Staaten ganz zu Grunde richten. Wer hirnloserweise, wenn sein Haus den Einfall droht, glaubt, Gott werde ihn ohne irgend eine andere Stütze retten, der wird unter den Ruinen sterben“. — Es ist daher seine Absicht, das für das Vaterland Nützliche, Gute in seinen Schriften zu erwägen, denn es sei Pflicht des redlichen Mannes, das Gute, was er der bösen Zeitläufte und des Schicksals wegen nicht selbst hat ausführen können, Andere zu lehren, damit unter denen die es wissen irgend Einer, den der Himmel mehr liebt, es ausführen könne (Disc. II. Einl. princ. c. 15). Die Darstellung des Schlechten, der Laster der neuen Zeit, der schlauen List und Künste der Tyrannen hält er für eben so nützlich, „damit edlere Seelen angefeuert werden, diese zu verabscheuen und zu fliehen (Disc. ib. Florentinische Geschichte VI). Das eigentliche Ziel seiner Lehren sind also die Bedingungen für die Erhaltung und Regeneration der Staaten überhaupt und insbesondere der verderbten Staaten. Die Form seiner Lehren ist die der empirischen Reflexion, der Induction aus der Geschichte und zwar vorzugsweise aus der römischen Geschichte in den Abhandlungen (discorsi) über die erste Decade des Livius. Obgleich er niemals aus allgemeinen Principien deducirt, so liegen doch den aphoristischen politischen Lehren nicht selten Reflexionen über die menschliche Natur zu Grunde. Fassen wir diese zusammen, so giebt sich in denselben eine bestimmt und klar ausgebildete Ansicht über die Natur der Menschen und des Volks zu erkennen, welche zur Grundlage seiner politischen Maximen und Betrachtungen dient. Wenn er einmal, was höchst selten ge-

schieht, über dies sein eigenthümliches Gebiet hinausgeht und auf den allgemeinen Naturzusammenhang sich einlässt, da kommen ganz unspeculative wunderliche Vorstellungen zum Vorschein z. B. über die Ursachen der Pest und grosser Ueberschwemmungen, welche er geradezu als eine vom Himmel gesendete Purgation für die mit Menschen überfüllte Welt ansieht (Disc. II. 5). Die Zeichen, meint er, welche wichtigen Begebenheiten vorausgehen, möchten wohl von Warnungen der Luftgeister herrühren u. dgl. Wir sehen hieraus schon, dass seine im Wesentlichen naturalistische Betrachtungsweise des menschlichen Lebens nicht streng festgehalten, durch teleologische Reflexionen zuweilen durchbrochen oder ergänzt wird. Wir richten indess zunächst unsre Aufmerksamkeit auf die

1) *Ansichten über die Natur der Menschen, des Volks und seine Entwicklung.*

Wollte M. den Menschen auf seine eigene Thatkraft verweisen, so musste er den Willen desselben als frei voraussetzen; er schreibt zwar den Gestirnen, dem Glück einen gewissen Einfluss auf die freien Handlungen zu, allein dieser hebt die Freiheit nicht auf; vielmehr ist das Glück selbst im Wesentlichen als Resultat der freien Selbstthätigkeit anzusehen. Er bekämpft die Ansicht derer, welche die grossen Erfolge der Staaten bloss auf das Glück zurückführen und führt in mehreren Kapiteln (Disc. I. II. init.) aus, dass die Tapferkeit der Heere und ausgezeichnete Thaten der Heerführer das römische Reich hervorgebracht und dass die guten Einrichtungen der Republik, die richtige Art der Regierung, wie sie von den ersten Gesetzgebern eingeführt wurde, dieselbe erhalten haben. Es scheint ihm wahrscheinlich, dass diese Gunst des Glücks jedem Fürsten oder jeder Republik hätte zu Theil werden können, welche dieselbe Tugend und Tapferkeit ausgeübt hätten, wie die Römer. Leugnen könne er zwar nicht, dass Glück und Kriegswesen der Ursprung der römischen Herrschaft waren, allein — wo das Kriegswesen gut ist, da muss überhaupt eine gute Einrichtung sein und bei dieser fehlt es auch selten an Glück (ib. I, 14.). Die Methode der Römer sei eine solche

gewesen, welche die Gunst des Glücks mit sich vereinigt hielt, so dass es nicht nöthig sei, jene Göttin Fortuna in Anspruch zu nehmen, von der er anderwärts bemerkt, dass sie, wie der Adler die Schildkröte von der Höhe schmetternd auf dem Felsen zum Frass sich zerschellt, den Menschen emportrage und sich dann schadenfroh seines Falles freue. Im Principe c. 25. wird jener Gedanke noch weiter ausgeführt: „Da unser freie Wille nicht ganz gestört ist, so denke ich, dass er die Herrschaft mit dem Glücke theilt und dass sie wechselsweise die Angelegenheiten beherrschen. Das Glück lässt seine Macht zum Vorschein kommen an Orten, wo man nicht die Kraft hat ihm zu widerstehen. So im gegenwärtigen Italien. Wo man aber den Sinn und die Schutzwehren zur Vertheidigung hat, wie in Deutschland, Frankreich, Spanien, da würde eine solche Revolution nicht vorgekommen sein oder nicht eine solche Verwüstung angerichtet haben. — Wenn das Glück sich ändert und die Menschen ändern sich nicht, so sind sie glücklich oder unglücklich nach den verschiedenen Dispositionen, nach der Zeit, worin sie sich befinden. Es ist jedoch besser, unternehmend und feurig zu sein, als langsam und bedächtig, weil das Glück, nach der Art der Frauen, mehr die Entschlossenen Unternehmenden und eben darum mehr die jungen Leute begünstigt." — Für ausserordentliche Fälle indess giebt M. einen höhern Einfluss des Glücks oder Schicksals zu, der jedoch niemals die Freiheit ganz aufhebt (Disc. II, 29). Es scheinen Dinge durch das Schicksal oder durch einen Einfluss der Gestirne sich zu ereignen, denen sich entgegenzustellen das Glück nicht erlaubt. So in Rom bei der Niederlage durch die Gallier, wo, nach dem Ausspruch des Livius, den M. billigt, das Schicksal die Gemüther so verblendete, damit seine hereinbrechende Gewalt nicht aufgehalten werde. Wenn das Glück grosse Dinge ausführen will, so sucht es einen Mann aus, der Geist und Muth genug hat, die ihm dargebotenen Gelegenheiten wahrzunehmen; wenn es einen Untergang beabsichtigt, so stellt es Leute an die Spitze, die den Umsturz befördern, oder tödtet den, welcher den Ruin noch aufhalten könnte, oder nimmt ihm alle Kraft, Gutes zu stiften. — Das behaupte ich fast als durchaus wahr, dass, wie man in aller Geschichte sieht, die Menschen zwar dem Glück

helfen, aber ihm nicht sich widersetzen, seine Fäden zwar verknüpfen, aber nicht zerreissen können. Sie sollen gleichwohl niemals sich selbst verlassen, denn da sie ihr Ziel nicht kennen, da das Schicksal auf krummen dunkeln Pfaden geht, so haben sie, in welchem Glück und in welcher Noth sie sich auch befinden mögen, stets zu hoffen und in der Hoffnung niemals sich selbst zu verlassen. Der feste Sinn zeigt, dass das Glück keine Gewalt über ihn hat. (Opere VIII, p. 281). — Da das Glück des Individuums oder Volks durch seine ganze Selbstthätigkeit bedingt ist, so soll dasselbe, zeigt M., nicht sein ganzes Glück aufs Spiel setzen, ohne zugleich alle seine Kräfte, seine ganze Macht anzuwenden. Die Römer handelten diesem Grundsatz entgegen durch Gestattung des Kampfes der Horatier und Curiatier und hatten es zu bereuen. — Um nun aber das Glück wirklich zu erreichen und an sich zu fesseln, soll man nach den Zeiten, den Umständen handeln und immer so verfahren, wie die Natur schlechterdings es haben will. Dazu aber bringt es der einzelne Mensch fast niemals. Ein Mensch, der einmal nach einer gewissen Weise zu verfahren gewohnt ist, ändert sich niemals und muss also, wenn die Zeiten zu dieser seiner Weise sich nicht mehr schicken, zu Grunde gehen (ib. III, 9). Die Ursache, warum wir uns nicht ändern können, liegt in zweierlei: 1) weil wir uns dem nicht widersetzen können, wozu die Natur neigt; 2) weil es unmöglich ist, Jemand, der bei einem gewissen Verfahren viel Glück gehabt hat, zu überreden, dass es ihm — unter veränderten Umständen — besser glücke, wenn er ein anderes annimmt (III, 19). Hierin liegt die Ursache, warum eine Republik sich eines dauerhafteren Glücks erfreut, als eine fürstliche Herrschaft, weil sie, der Verschiedenheit ihrer Bürger zufolge, besser als der Fürst in die Verschiedenheit der Zeitläufte sich schicken kann.

Was nun die Natur des Menschen und das Sittliche betrifft, so fasst M. von seinem practischen Gesichtspunkte die Motive der Handlungen nur im Allgemeinen und Ganzen in Beziehung auf die Wirkungen ins Auge und da findet er denn (II, 43.) dass allgemeine Gesetze in der Menschenwelt walten, weil die Menschen stets dieselben Leidenschaften gehabt haben und haben werden, und (I, 2.) dass die Erkenntniss des Guten und

Schlechten erst in der bürgerlichen Gesellschaft entstanden ist, um das Wohlthätige oder Verderbliche der Handlungen zu bezeichnen. Denn da man aus dem Unrecht, das einer seinem Wohlthäter zufügte, Hass und Mitleid unter den Menschen entstehen sah, da man die Undankbaren tadelte, die Dankbaren ehrte, da ferner die Menschen dachten, dasselbe Unrecht könne ihnen selbst angethan werden, so stellten sie, um diesem Uebel zuvorzukommen, Gesetze und bestimmte Strafen auf für den, welcher dagegegen handelte. Hieraus entstand die Kenntniss der Gerechtigkeit. Näher hat Machiavelli den Ursprung des Sittlichen nicht verfolgt. Sein Discorso morale im kirchlichen Sinne (Opere V. p. 62. ff.) enthält nichts Eigenthümliches; derselbe hebt am meisten die Tugend der Liebe hervor, welche jedoch ganz durch die Religiosität bedingt sei. Dass er, in der Zurückführung der guten Sitten und der Tugend auf Religiosität, sich ganz der gewöhnlichen Ansicht anschliesst, werden wir weiter unten bemerken. Und hierin liegt denn auch wohl der Hauptgrund, warum bei ihm von einem angeborenen und selbständigen sittlichen Princip nicht die Rede ist. Denn dass er alle Sittlichkeit auf Egoismus zurückgeführt, also eigentlich keine solche anerkannt habe, liegt keineswegs, wie man meint, in der angeführten Stelle und widerspricht vielen seiner ausdrücklichen Behauptungen. Er betrachtet im Allgemeinen die Masse der Menschen als von Leidenschaften beherrscht und zum Schlechten geneigt, setzt aber, wie wir sehen werden, in einzelnen Individuen eine hinreichende Selbständigkeit der Tugend voraus, um diese Neigungen in sich und Anderen im Zaum zu halten. Vermöge ihrer Leidenschaften und geringen Fähigkeiten sind die Menschen schwach und schlecht, jedoch mehr das erstere als das letztere. Auf diese Natur der Masse kommt er häufig zurück. Alle politische Schriftsteller, lehrt er (I, 3), weisen darauf hin, was auch alle Beispiele der Geschichte bezeugen, dass derjenige, der ein Gemeinwesen einrichtet und ihm Gesetze giebt, nothwendig voraussetzen muss, dass alle Menschen böse sind und ihrer bösen Gemüthsart folgen, sobald sie gute Gelegenheit dazu haben, und dass, wenn diese Bosheit eine Zeit lang nicht ausbricht, solches von einer verborgenen Ursache herkommt. — Das Betragen des römischen

Adels nach Vertreibung der Tarquinier beweist den Satz, dass die Menschen nie anders als aus Noth Gutes thun; wo sie ganz frei wählen und ausgelassen sein können, da erfüllt sich Alles sogleich mit Verwirrung und Unordnung. Daher wird richtig gesagt, dass durch Arbeit und Hunger die Menschen betriebsam, durch Gesetze gut gemacht werden. Die Hauptursache der Schlechtigkeit liegt in der Unersättlichkeit der Begierden (II. Einl.). „Da die Menschen von Natur Lust und Kraft Alles zu wünschen haben, obgleich ihnen das Schicksal nur wenig zu erhalten gestattet, so entsteht hieraus im menschlichen Herzen beständig Unzufriedenheit und Ekel an Allem, was sie wirklich besitzen, wodurch sie die gegenwärtigen Zeiten zu tadeln, die vergangenen zu loben und die zukünftigen zu wünschen angetrieben werden, ohne eben eine vernünftige Ursache zu dem Einen oder zu dem Anderen zu haben. Hierauf kömmt M. öfters zurück (I. 37). Es ist zum Denkspruch bei alten Schriftstellern geworden, dass *die Menschen* über Unglück *sich* betrüben und des Glücks überdrüssig werden und dass beide Gemüthsbewegungen einerlei Erfolge hervorbringen. Denn sobald die Menschen nicht mehr aus Noth streiten können, streiten sie aus Ehrgeiz, der in den Herzen Aller so mächtig ist, dass er sie, zu welcher Stufe sie auch steigen mögen, nie verlässt. Der Grund davon liegt darin, dass die Natur die Menschen so geschaffen hat, dass sie Alles zwar verlangen, aber nicht erhalten können. Hieraus entsteht die Unzufriedenheit mit dem was sie besitzen, — die Feindschaften und Kriege, — die Glückswechsel (I, 5). Dieselbe Besorgniss des Verlustes erregt gleiche Begierden in den Besitzenden und nicht Besitzenden. Denn die Menschen glauben das, was sie wirklich haben, nicht sicher genug zu besitzen, wofern sie nicht von Anderen etwas Neues dazu erlangen. Ja, was noch mehr ist, sie können, wenn sie viel besitzen, mit grösserer Macht und Gewalt Veränderungen hervorbringen, wozu noch dies kommt, dass ihr ausgelassenes und ehrgeiziges Betragen auch in den Herzen derer, die dergleichen habsüchtige Wünsche nicht haben, eben solche Regungen entzündet, entweder um sich durch Beraubung an Anderen zu rächen, oder um zu eben solchen Reichthümern und Ehren zu gelangen, die sie von Anderen gemissbraucht sehen.

Dass die Menschen die äusseren Güter noch höher schätzen als Ehrenstellen, weist M. nach aus den Partheikämpfen des römischen Adels, welcher weit hartnäckiger jene wie diese vertheidigte (I, 37). Die Stärke der Leidenschaft für jene bezeichnet M. aufs schärfste, indem er bemerkt (III, 6), dass die Menschen, wenn es nicht auf Leben und Vermögen ankommt, nicht ohne allen Verstand seien. — Dabei kommt auch in Betracht das Verlangen nach Neuem (III, 21), welches so weit gehe, dass diejenigen, die sich gut stehen, eben so oft etwas Neues wünschen, als die, welche sich in schlechten Umständen befinden. Dies Verlangen öffnet einem Jeden, der sich in einem Lande zum Haupt einer Neuerung aufwirft, die Thore. — Ausserdem werden die Menschen durch zwei Hauptneigungen beherrscht, durch Liebe und Furcht. Es bekommt der, welcher sich Liebe erwirbt und der, welcher sich furchtbar macht, gleiche Gewalt über sie, ja meistens hängt man dem letzteren stärker an und gehorcht ihm eher als dem ersten. Regenten aber können auf jedem dieser beiden Wege, sich beliebt oder furchtbar zu machen, zu weit gehen, denn wer zu sehr sich beliebt zu machen wünscht, wird, sobald er ein wenig vom rechten Wege abweicht, verächtlich und der Andere, der zu sehr gefürchtet zu werden wünscht, wird verhasst. Genau die Mittelstrasse zu halten, erlaubt die menschliche Natur nicht; man muss das Uebermaass in der einen oder anderen Rücksicht durch ausserordentliche Tapferkeit und grossen Ruf wieder gut machen, wie Hannibal und Scipio thaten. — Die Schwäche der Menschen in Rücksicht auf Eigenliebe ist so gross, dass sie sehr schwer der Pest der Schmeichler sich erwehren (Princ. c. 23).

Es ist hierin schon angedeutet, dass das Böse und die Laster der Menschen ursprünglich aus nicht schlechten, natürlichen, oft guten Bestrebungen entstehen. M. weist dies auch öfters im Besondern nach, zeigt, wie leicht die Menschen sich verführen, durch den Schein täuschen lassen, wie aus guten Bestrebungen allmälig und unmerklich böse entstehen (I, 42, 46). Livius bemerkt, dass immer entweder das Volk oder der Adel stolz wurde, je nachdem der eine oder der andere Theil sich demüthigte. — Der Wunsch, die Freiheit zu beschützen, veranlasste Jeden, sich soviel herauszunehmen, dass er den Anderen unterdrückte. Es

geht dabei auf folgende Weise zu. Die Menschen suchen sich in die Verfassung zu setzen, nichts fürchten zu dürfen. Um es dahin zu bringen, jagen sie Anderen Furcht ein und begehen die Beleidigung, die sie von sich zurückweisen, gegen Andere. Als wenn es nöthig wäre, entweder zu beleidigen oder beleidigt zu werden! Es entstehen, wie Sallust bemerkt, alle bösen Beispiele aus einer anfänglich guten Quelle. Die Ehrgeizigen suchen zuerst Sicherheit gegen jede Beleidigung von Obrigkeit und Privatpersonen. Um dieses möglich zu machen, suchen sie Freundschaften, welche sie sich denn auch durch anscheinend ehrliche Mittel verschaffen, indem sie den Leuten entweder mit Geld beispringen, oder sie gegen die Mächtigen vertheidigen. Da dieses Tugend zu sein scheint, so wird ein Jeder leicht dadurch getäuscht und kein Mittel dagegen angewandt, bis es, wenn sie dies ungehindert forttreiben, so weit kommt, dass die Privatleute sich vor ihnen fürchten und die Magistratspersonen Achtung vor ihnen haben. Die Sache kommt zuletzt auf einen solchen Fuss, dass mit Gewalt sich dagegen zu setzen, höchst gefährlich ist und endlich erreicht es den Punkt, wo die Nothwendigkeit erfordert, dass man entweder mit Gefahr eines plötzlichen Umsturzes einen solchen Bürger zu unterdrücken suche, oder ihm freien Lauf lasse und in offenbare Sklaverei gerathe. — M. fasst dieses Hingezogenwerden zum Bösen auch ganz allgemein und in seinen weiteren Folgen auf und zeigt (I, 10), dass die Menschen dabei ihrer Vernunft und ihrem wahren Vortheil entgegenhandeln. „Alle Menschen, thörichte und weise, schlechte und gute, rühmen das Lobenswürdige und tadeln das Tadelnswerthe, wenn man ihnen unter beiden die Wahl gestattet. Dessenungeachtet lassen sich fast Alle, durch eine falsche Güte und eine falsche Ehre hintergangen, entweder freiwillig oder aus Unwissenheit zu der Klasse derjenigen hinreissen, die eher Tadel als Lob verdienen, — wenden sich zur Tyrannei und merken nicht, wie viel Ruhm, Ehre, Sicherheit, Ruhe, innere Zufriedenheit ihnen entgeht und welche Schande, Gefahr und Unruhe sie sich zuziehen. Wollten sie die Geschichte lesen und die Kenntniss aller Dinge zu ihrem Vortheil anwenden, so könnten sie unmöglich zum Bösen sich wenden, denn sie würden sehen, dass den Guten alles Gute zu Theil wird, die Bösen aber in beständiger Angst

leben und nach ihrem Tode ewige Schande hinterlassen — was M. genauer an dem Beispiel der römischen Imperatoren nachweist. In diesem Sinne bemerkt er auch (Opere VIII, p. 279), diejenigen sind verdienterweise frei, welche in guten, nicht in schlechten Werken sich üben, weil die übel angewendete Freiheit sich selbst und die Anderen verletzt. Dass die Thätigkeit des Menschen und die Erziehung der Natur nachzuhelfen vermöge, spricht M. öfter aus (Op. V. p. 436, IV, 210).

Obgleich also, nach M., die Menschen in ihren Handlungen frei sind, so werden sie doch, vermöge ihrer Natur, immer zuletzt schlecht, wenn sie nicht durch eine Nothwendigkeit gut geworden sind (Princ. 23); sie müssen durch die Noth zur Betriebsamkeit angeregt, durch die Gesetze zum Guten geleitet und genöthigt werden. Und das gilt auf gleiche Weise für die Fürsten und für das Volk, denn die menschliche Natur ist in beiden dieselbe (Disc. I, 58). Jener Fehler, deren die Schriftsteller das Volk beschuldigen, des Wankelmuths, des niedrigen Knechtssinns, der übermüthigen Herrschsucht, macht sich jeder andere Mensch schuldig, dessen Handlungen nicht durch Gesetze gebunden sind. Könige, welche unter beschränkenden Reichsverfassungen geboren werden, sind nicht unter die Zahl derer zu rechnen, nach denen man die Natur eines Menschen für sich abmessen und sehen kann, ob er der Volksmenge ähnlich ist. Denn mit ihnen verhält es sich eben so, wie mit einem durch Gesetze gebildeten Volke, bei welchem man natürliche Güte, nicht übermüthiges Herrschen und sklavisches Dienen finden wird, wie z. B. bei dem römischen Volke. Das zügellose Volk begeht dieselben Fehler, wie unbändige Fürsten, z. B. Alexander und Herodes. Ein herrschendes Volk, mit guten Einrichtungen, ist standhaft, klug und dankbar, wie ein Fürst, ja wohl gar in höherem Grade, wenn gleich der letztere für weise gehalten wird. Auf der anderen Seite wird ein Fürst, der an keine Gesetze gebunden ist, undankbarer, wankelmüthiger und unverständiger als ein Volk sein. Die Natur ist bei beiden gleich und soll ja eine derselben vorzüglicher sein, so ist es die des Volks. Dieses ist klüger, standhafter, hat eine bessere Urtheilskraft, als ein Fürst. Man vergleicht nicht ohne Grund die Stimme des Volks mit der Stimme Gottes, denn man sieht, wie allgemein

herrschende Meinungen von wunderbarer Vorbedeutung sind; es scheint, als ob ein Volk, vermöge einer verborgenen Kraft sein Unglück und Glück voraussieht. Das Volk verfehlt selten das Beste, wenn es zwei Redner von verschiedenen Partheien und sonst gleicher Geschicklichkeit hört. Wenn es bei Vorfällen, die einen gewissen Muth erfordern, irrt, so irrt ein Fürst ebenfalls vielfältig vermöge seiner Leidenschaften, deren Zahl weit grösser, als bei einem Volke ist. Ferner sieht man dasselbe bei seinen Obrigkeitswahlen eine weit bessere Wahl als ein Fürst treffen. Niemals wird man ein Volk überreden, dass es gut sei, einen niederträchtigen Menschen mit verderbten Sitten zu einer Würde zu erheben, wozu man doch einen Fürsten leicht und auf tausenderlei Weise überredet. — Wollte man alle Unordnungen, welche die Völker und die Fürsten verursacht und allen Ruhm, den diese und jene eingelegt haben, untersuchen, so würde man finden, wie die Völker in Güte und Ruhm die Fürsten weit übertreffen. Wenn die Fürsten den Völkern es zuvorthun in der Gesetzgebung, in der Einrichtung des bürgerlichen Lebens, in der Einführung neuer Ordnungen, so übertreffen dagegen die Völker jene in der Aufrechthaltung der gemachten Einrichtungen. — Ferner kann ein ausgelassenes aufrührerisches Volk von einem rechtschaffenen Manne durch Ueberredung leicht auf den guten Weg zurückgebracht werden; gegen einen bösen Fürsten giebt's keine Hülfe, als das Schwert, woraus hervorgeht, dass die Krankheit und das Uebel des letzteren ein grösseres ist. Wenn in dieser Rücksicht eine ungünstigere Meinung gegen das Volk verbreitet ist, so entsteht diese daraus, dass man vom Volk frei und ohne Scheu Uebles reden kann, während von den Fürsten mit Furcht und tausend Rücksichten gesprochen wird.

Da also, der Grundauffassung Machiavelli's zufolge, den Individuen und den Völkern nicht eine selbständige sittliche, sondern eine zum Schlechten geneigte Natur einwohnt, welche nur durch Gesetze eine natürliche Güte erhält: so konnte auch die Entwicklung der Völker oder Staaten von ihm nicht als eine selbständige zum Besseren fortschreitende, sondern nur als eine auf- und absteigende, zwischen dem Guten und Bösen im Cirkel sich bewegende gedacht werden. Die Welt, meint er (Disc. II.

Einl.), sei im Wesentlichen immer dieselbe gewesen; es sei in ihr immer auf einerlei Art zugegangen und gleich viel Gutes und Böses vorhanden, nur gehe dies von einem Lande in das andere über, denn die alten Reiche sehen wir bald steigen, bald fallen, je nachdem die Sitte sich abänderte. Da alle menschliche Dinge immer in Bewegung sind, so steigen sie entweder empor oder sinken herab. — „Es ist, wird immer sein und war so immer, dass Gut auf Bös und Böses folgt aufs Gute und Eins sich pflanze auf des Andern Trümmer". — Am genauesten spricht er sich hierüber aus in der Florentinischen Geschichte (V init.). „Die Länder pflegen in ihrem Kreislauf von Ordnung zu Unordnung zu gelangen und dann wieder von Unordnung zur Ordnung zurückzukehren; denn da von der Natur den Dingen kein Beharren gegönnt ist, so müssen sie, angelangt auf dem Gipfel der Vollkommenheit, wo sie nicht mehr aufsteigen können, herabsteigen und eben so, wenn sie herabgestiegen und zur äussersten Niedrigkeit gelangt sind, müssen sie nothwendig, da sie nicht weiter sinken können, wieder emporsteigen; und so fällt man immer vom Guten zum Bösen und erhebt sich vom Bösen zum Guten. Denn die Kraft erzeugt Ruhe, die Ruhe Müssigkeit, diese Unordnung, die Unordnung Zerrüttung und eben so entsteht aus der Zerrüttung Ordnung, aus Ordnung Kraft, aus dieser Ruhm und gutes Glück". — Der Wissenschaft gesteht er in dieser Entwicklung, im Sinne der alten Römer, nur die negative Stellung eines auflösenden Princips zu. „Wenn die gute geregelte Kriegsmacht Siege erzeugt und die Siege Ruhe, so kann die Tapferkeit kriegslustiger Seelen mit keiner ehrbareren Musse als der der Wissenschaften verderbt werden und mit keiner grösseren und gefahrvolleren Täuschung als mit dieser kann die Müssigkeit Eingang in gut geordnete Städte sich verschaffen. Cato erkannte, als die Philosophen Diogenes und Carneades nach Rom kamen, das Uebel, das aus dieser ehrbaren Musse seinem Vaterlande erwachsen könnte. — Auf diese Weise also gelangen die Staaten zur Zerrüttung, von wo sie dann, wenn sie unter dem Unheil weise geworden sind, zur Ordnung zurückkehren, wenn sie nicht schon durch eine ausserordentliche Macht (d. h. die eines anderen Staates) vernichtet worden sind".

Es versteht sich von selbst, dass dieses Gesetz der Entwicklung auch vom Staate gilt, also jede neue Staatsform stets aus der Corruption der vorhandenen entsteht; im Uebrigen folgt M. in dieser Betrachtung der Staatsformen dem Aristoteles (Disc. I, 2). Zuerst werden monarchische Oberhäupter gewählt. „Als später die Fürsten durch Erbfolge und nicht mehr durch Wahl zur Regierung gelangten, fingen die Erben sehr bald an, von ihren Voreltern abzuarten, tugendhafte Handlungen ausser Acht zu lassen und zu glauben, dass die Fürsten weiter nichts zu thun hätten, als alle Anderen an prächtigem Aufwande, Schwelgerei und allen Arten von Ergötzlichkeiten zu übertreffen". Hierdurch entsteht Hass, Meuterei von Seiten der Unterthanen und Tyrannei der Fürsten. Die Grossmüthigsten, Reichsten und Edelsten treten an die Spitze des Volks, verjagen die Tyrannen und errichten eine aristokratische Regierung. Diese regieren anfangs vortrefflich nach den eingeführten Gesetzen, aber *ihre Kinder*, welche das Uebel *nicht gekostet haben*, geben sich verderblichen Leidenschaften hin — es entsteht die Oligarchie. Die Oligarchen werden Tyrannen, zuletzt vom Volke ausgerottet und jetzt wird eine demokratische Regierung eingerichtet. Auch diese wird allmälig ausgelassen und man kehrt jetzt zu der Regierung eines Fürsten zurück. Dieses ist der Cirkel, welchen die Staaten in ihren früheren und gegenwärtigen Regierungen durchlaufen haben und noch durchlaufen. Selten aber kehren sie wieder zu derselben Regierungsform zurück, weil fast kein Staat eine solche Lebenskraft haben kann, dass er den Cyklus dieser Veränderungen aushält und nicht einem nah gelegenen besser eingerichteten Staate unterthänig wird.

Betrachtet also M. die politische Entwicklung als einen regelmässig verlaufenden Naturprocess, so schliesst dies nicht aus, dass die freie Selbstthätigkeit, die Tugend und Einsicht der Gesetzgeber oder Herrscher die hereinbrechende Verderbniss zu zügeln und den Staat auf längere Zeit zu erhalten vermöge. Auf welche Weise dies geschehen könne, das ist das Hauptproblem seiner Lehren in den discorsi und im principe; im letzteren beschränkt er die Untersuchung auf die Erhaltung verderbter Staaten und der

Monarchien. Wir richten zunächst unsere Aufmerksamkeit auf das Problem in seiner universellen Fassung.

2) *Allgemeine Gesetze und Bedingungen für die Erhaltung der Staaten überhaupt.*

Es liegt in der Natur der empiristisch-practischen Betrachtungsweise, dass sie weniger mit den idealen Zwecken, als mit den Mitteln für die als bekannt vorausgesetzten Zwecke sich beschäftigt. Wenn indess behauptet wird, M. betrachte einzig und allein den Vortheil der Regierenden als Zweck und Gesetz der Staaten und Regierungen, so widespricht dies der ganzen jetzt näher darzulegenden Richtung seiner Lehre und auch gelegentlichen Aeusserungen. Im ersten Buche der Kriegskunst zählt er zu den heilsamen, für das Wohl der Staaten nothwendigen Einrichtungen, welche, nach dem Beispiel der Römer, nicht so schwierig in einem Staate einzuführen seien, wenn man die gehörigen Mittel anwende, die folgenden: ehren und belohnen die Tugend, die Weisen und Ordnungen der Kriegszucht in Ehren halten, die Bürger nöthigen einander zu lieben, ohne Parteien zu leben, weniger ihren Privat-Vortheil als den öffentlichen zu schätzen u. dgl. Ferner soll der Reformator der Gesetze mit Einsicht, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit wirken und sich so verhalten, dass in der Reform enthalten sei die Wohlfahrt, das Wohl, die Gerechtigkeit und das geordnete Leben der Völker (Opere VIII. p. 262). Dass M. nicht näher eingeht auf die sittlichen Zwecke der Individuen, liegt in dem durch seine Zeit ihm gegebenen politischen Standpunkt der Betrachtung: sie musste vorzugsweise auf das gerichtet sein, was damals als das Nächste und Nöthigste, als Grundbedingung alles Uebrigen erschien, auf die Erhaltung der Staatsordnung. Hierbei trennt M. nicht das Wohl der Regierenden und der Regierten; nur in seinem principe handelt es sich aus später anzuführenden Gründen zunächst um die Erhaltung des Fürsten. Er fasst demnach von seinem practisch-politischen Gesichtspunkt auch die verschiedenen sittlichen Mächte in ihrer Beziehung zu der Erhaltung und dem Wohle des Staats auf, womit

jedoch nicht geleugnet wird, dass jene noch einen höheren Zweck haben.

Was nun die Mittel und Verfahrungsweisen des Staatsmannes im Allgemeinen betrifft, so geht M. wie wir sahen, davon aus, dass das was gethan werden soll, bestimmt werden muss nach dem was ist, nach der Natur der gegebenen Verhältnisse und der Menschen. Hieraus ergeben sich zunächst einige allgemeine politische Maximen, die er gelegentlich aufstellt. Die Erwägung, wie leicht die Menschen schlecht werden, muss die Gesetzgeber bestimmen, dass sie die Begierden der Menschen zügeln und ihnen alle Hoffnung benehmen, ungestraft schlecht werden zu können (I, 42). Ferner folgt aus dieser Schwäche der menschlichen Natur (I, 6), dass man niemals etwas Unangemessenes ausrotten kann, ohne dass ein anderes zum Vorschein kommt. Man muss daher bei allen Berathschlagungen erwägen, wo die geringsten Uebelstände sich finden, weil das ganz Reine und Unverdächtige sich nirgends findet. Hierbei aber dringt M. auf ein entschiedenes thatkräftiges Verfahren (I, 26, 27). Der Mangel an Thatkraft zerstört die Staaten; die halben, weder ganz guten noch ganz bösen Maassregeln, welche die Menschen gewöhnlich vorziehen, sind ein Zeichen der Schwäche; sie richten ihre Urheber selbst zu Grunde, weil sie nichts bewirken, weder Freunde erwerben noch Feinde beseitigen. Dass man, um das Glück zu fesseln, der Vorschrift der Natur gemäss in Benutzung der Zeit und der Umstände handeln solle, wurde bereits erwähnt. — Was nun die Erhaltung des Staats überhaupt betrifft, so wird man, da Alles so leicht entartet, auf die Natur desselben zurückgehen, seine ursprünglichen sittlichen Principien erhalten oder ins Leben zurückrufen müssen, wie dies M. in folgender Weise genauer begründet (III, 1). Die zusammengesetzten Körper, wie die Republiken, Reiche und Religionsgesellschaften gehen nur dann den ihnen vom Himmel bestimmten Gang, wenn sie nicht in Unordnung gebracht oder wenn sie aus Veränderungen zu ihren ursprünglichen Principien zurückgeführt werden. Die letzteren nämlich haben eine gewisse Güte in sich, entarten aber im Lauf der Zeit, da sich, wie bei dem menschlichen Körper, täglich etwas von aussen ansetzt, was der Heilung bedarf. Jene Körper

können ihr erstes Ansehen, ihr erstes Wachsthum wieder erlangen, wenn sie sich erneuern oder zu den ursprünglichen Principien zurückgeführt werden. Diese Zurückführung geschieht in Republiken entweder durch ein Ereigniss von aussen oder vermöge innerlicher Weisheit. Was das erstere betrifft, so sieht man, wie nöthig es war, dass Rom von den Galliern erobert wurde, wenn man wollte, dass es von Neuem geboren und durch diese Wiedergeburt neues Leben, neue Thatkraft (virtù) gewinnen und sich zur Beobachtung der Religion und der Gerechtigkeit, welche daselbst befleckt zu werden anfingen, zurückwenden sollte. Es kam also dieser Schlag von auswärts, damit alle die guten Einrichtungen des Staats wieder angenommen würden und um dem Volke zu zeigen, es sei nicht nur nothwendig, Religion und Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten, sondern auch seine guten Bürger zu würdigen und mehr auf ihre Tugend zu sehen, als auf die Vortheile, deren sie durch die Schuld derselben zu entbehren schienen. Alles dies geschah ganz genau, denn sogleich nach der Wiedereinnahme Roms wurden die alten Einrichtungen der Religion erneuert. Es müssen also die Menschen, welche zusammen unter einer gewissen Einrichtung leben, oft durch solche Vorfälle sich wieder recht besinnen lernen: mag dies nun entstehen durch ein Gesetz was mit den in einem solchen Staatskörper lebenden Menschen eine gewisse Abrechnung hält, oder in Wahrheit durch einen guten Mann, der unter ihnen aufsteht und durch Beispiele, seine tugendhaften Handlungen, dieselbe Wirkung hervorbringt, wie die Einrichtung. Die Einrichtungen, welche die römische Republik auf ihr Princip zurückführten, waren die Volkstribunen, Censoren und alle Gesetze, die gegen den Ehrgeiz und die Ueberhebung der Menschen gemacht wurden. Aber solche Einrichtungen müssen erst belebt werden durch die Tugend eines Bürgers, welcher Muth genug hat, dieselbe trotz der Macht der Uebertreter, zur Ausführnng zu bringen. Beispiele hiervon sind der Tod der Söhne des Brutus, der Decemvirn, des Manlius Capitolinus, des Manlius Torquatus, die Anklage der Scipionen. Solche Ereignisse sollten niemals über 10 Jahre ausbleiben, denn nach Verlauf dieser Zeit fangen die Menschen an, die Sitten zu ändern, die Gesetze zu übertreten und wenn dann

nicht etwas geschieht, was ihnen die Strafe wieder in das Gedächtniss bringt und ihren Gemüthern wieder etwas Furcht einjagt, so häuft sich die Zahl der Verbrecher bald so, dass sie nicht mehr ohne Gefahr gestraft werden können. Es geschieht diese Zurückziehung (ritiramento) der Republiken zu ihrem Princip auch durch die einfachen Tugenden Eines Mannes, ohne von einem Gesetze abzuhängen, welches sie zur Ausführung bringt, denn diese Tugenden sind von einem solchen Ansehen und einem solchen Beispiel, dass die guten Menschen sie nachzuahmen wünschen und die Bösen sich schämen, ein denselben zuwiderlaufendes Leben zu führen. Die welche in Rom besonders diese guten Wirkungen hervorbrachten, waren Horatius Cocles, Scävola, Fabricius, die beiden Decier, Regulus u. A. — Wären also solche Beispiele und jene strenge Ausführung von Einrichtungen alle 10 Jahre vorgekommen, so hätte Rom nicht verderbt werden können. Als aber das Eine und das Andere seltener zu werden anfing, da wurde auch die Verderbniss vielfältiger. Nach Regulus sah man kein solches Beispiel mehr, die beiden Catonen blieben so sehr die einzigen in ihrer Art, dass ihr gutes Beispiel nichts Gutes ausrichten konnte. — Auch die Königreiche haben nöthig, sich zu erneuern und ihre Gesetze auf ihr Princip zurückzuführen. Man sieht, welche gute Wirkung dies in Frankreich hervorbringt, welches Königreich, mehr als irgend ein anderes, unter Gesetzen und Einrichtungen lebt, deren Aufrechthalter die Parlamente sind, besonders das Parisische; sie werden von ihm erneuert, so oft es wider einen Grossen des Reichs eine Strafe vollziehen lässt und gegen den König selbst Urtheile fällt. Bis jetzt hat es sich dadurch erhalten, dass es ohne Nachsicht seine Gesetze wider den Adel vollzog. Sobald es aber Verbrechen ungestraft hingehen liesse und diese häufiger würden, so entstände daraus, dass man dieselbe entweder mit grossen Unordnungen bestrafen müsste, oder dass dies Königreich sich auflösen würde.

Auch in Rücksicht auf die Religionen oder Religions-Gesellschaften findet eine solche Erneuerung statt. Wäre die unsrige nicht von dem H. Franciscus und dem H. Dominicus auf ihren Ursprung zurückgeführt worden, so würde sie schon ganz ausgegangen sein. Diese Männer brachten sie durch ihre Armuth

und das Beispiel von Christi Leben in die Herzen der Menschen zurück, in welchen sie schon erloschen war. Ihre neuen Ordnungen waren so mächtig, dass ihrentwegen noch jetzt der böse Wandel der Prälaten und Religionshäupter sie nicht zu Grunde richten kann, denn da sie in Armuth leben, so stehen sie durch ihre Beichten und Predigten in solchem Ansehen bei dem Volke, dass es sich von ihnen überzeugen lässt, wie es nicht gut sei, Böses von den Bösen zu reden, gut aber, unter dem Gehorsam der Religion zu leben und die vorkommenden Fehler Gott zur Bestrafung zu überlassen. Auf diese Weise aber thun Jene das Schlechteste, was sie können, da sie diejenige Bestrafung nicht fürchten, welche sie nicht sehen und nicht glauben. Diese Erneuerung also hat erhalten und erhält noch diese Religion.

Wier sehen hieraus, dass M. noch keine Idee hat von einem selbstständigen nationalen Geiste; er muss daher in letzter Instanz die sociale und politische Tugend oder auch die Religiosität einzelner Individuen in Anspruch nehmen, um die von selbst sich erzeugende Corruption aufzuhalten. Wir haben jetzt unsere Aufmerksamkeit darauf zu richten, welche Stellung er den verschiedenen geistigen oder sittlichen Mächten in Rücksicht auf die Erhaltung des Staats giebt. An die Spitze stellt er mit der neuern Zeit überhaupt die Religion. An diese knüpfen sich die socialen Tugenden, von denen er die kriegerischen der Thatkraft und Tapferkeit als die höchsten betrachtet. Daran schliessen sich ferner gute Gesetze, Sitten, Gewohnheiten und die den socialen Zuständen angemessenen Verfassungsformen. Dass die Wissenschaft hierbei nicht beachtet wird, vielmehr ihm verdächtig erscheint, haben wir oben schon gesehen.

Was zunächst die Religion betrifft, so stellt er von allen gepriesenen Menschen am höchsten die Gründer der Religion (ib. I, 11). Wir finden, bemerkt er, in unzähligen Handlungen des römischen Volks, dass sie sich mehr vor einem Eide, wie vor Verletzung des Gesetzes fürchteten, weil sie die Macht Gottes höher achteten, als die Gewalt der Menschen. Durch die Religion wurde das Heer in Zucht, das gemeine Volk in Einigkeit erhalten, die guten Leute im Guten bestärkt, die Bösen dahin gebracht, sich des Bösen zu schämen. — Die Religion gehört zu den ersten

Quellen der Glückseligkeit dieses Staats, denn sie stiftete gute Einrichtungen, diese aber bringen Glück, welches macht, dass alle Unternehmungen gut ausschlagen. — Wo Religion ist, da kann auch leicht kriegerische Tapferkeit eingeführt werden; wo aber bloss letztere und keine Religion ist, da wird die Kriegszucht vielen Schwierigkeiten unterworfen sein. — Die Römer vereinigten Religion mit Rechtschaffenheit. — Auch an vielen andern Stellen bezeichnet er den Einfluss der Religion als den grössten, alles Gute hervorbringenden (vgl. Opere VIII. p. 241). Das Entgegengesetzte bewirkt die Irreligiosität. Wir Italiener, bemerkt er (I, 55), wurden durch die Schuld unserer Kirche und unserer Priester irreligiös und schlecht. — Durch die schlechten Beispiele des römischen Hofes hat unser Vaterland alle Frömmigkeit und Religion verloren, — ein Uebelstand, der unzählige Verwirrungen und Unordnungen nach sich zog; denn wie da, wo Religion ist, alles Gute vorausgesetzt wird, so vermuthet man dort, wo sie fehlt, das Gegentheil. Die traurigen Sitten des römischen Hofes, meint M., würden, wenn man diesen Hof nach den einfachen am alten Kirchenwesen festhaltenden Schweizern versetzen könnte, hier mehr Unordnung anrichten, als irgend ein Ereigniss in irgend einer Zeit dort anrichten könnte. Es kommt jedoch hierbei nicht bloss die Corruption der Geistlichen in Betracht, sondern auch eine verkehrte Auslegung, Richtung der christlichen Religion. Schon in der Einleitung zu den Discorsi redet er von der Schwäche, zu der die gegenwärtige Erziehung die Welt herabgebracht und von dem Schaden, den ein ehrgeiziger Müssiggang vielen christlichen Ländern und Städten gethan hat, aber erst später geht er genauer darauf ein (II, 2). „Da unsere Religion uns die Wahrheit und den rechten Weg gezeigt hat, so machte sie uns gegen die Ehre der Welt gleichgültiger, wogegen die Heiden, welche diese Ehre sehr hoch schätzten und das höchste Gut in dieselbe setzten, in ihren Handlungen viel kühner waren, wozu auch die Pracht ihrer Religions-Gebräuche, die blutigen Opfer u. s. w. beitrugen. Sie vergötterten thätige ruhmreiche Männer; unsere Religion dagegen hat mehr demüthige und ein bloss betrachtendes Leben führende, als thätige Leute seelig gesprochen. Ferner hat sie das höchste Gut in Demuth, Unter-

würfigkeit und Verachtung menschlicher Dinge gesetzt. Das höchste Gut jener war grosser Muth, Leibeskraft und Alles was die Menschen recht muthvoll zu machen im Stande ist. Wenn gleich unsere Religion eine gewisse Stärke erfordert, so verlangt sie doch, dass man diese Stärke mehr durch grössere Fähigkeit zum Leiden, als durch kühne That äussern solle. Diese Art zu leben, scheint die Welt schwach gemacht und bösartigen Menschen zur Beute hingegeben zu haben, die nunmehr in aller Sicherheit über sie herrschen, nachdem sie eingesehen, wie der grosse Haufe der Menschen, um in das Paradies zu kommen, mehr darauf bedacht ist, Beleidigungen zu ertragen, als dieselben zu rächen. Obgleich indess die Religion selbst die Menschen entmannt und den Himmel entwaffnet zu haben scheint, so kommt doch dies Alles vielmehr von der Verworfenheit derer her, die unsere Religion mehr zu Gunsten der Unthätigkeit als der Thatkraft oder Selbstthätigkeit ausgelegt haben. Hätten diese erwogen, dass unsere Religion die Erhebung und Vertheidigung des Vaterlandes vorschreibt, so würden sie zugleich eingesehen haben, dass sie von uns fordert, es zu ehren, zu lieben, uns zu seinem Schutze auszubilden. Diese Erziehungsweisen und falsche Interpretationen bewirken, dass man in der Welt nicht so viel Republiken sieht, wie in alter Zeit und folglich bei den Völkern nicht so viel Liebe zur Freiheit wie damals (I, 12). Wenn sich die Religion bei den Oberhäuptern der Christenheit nach den Vorschriften des göttlichen Stifters erhalten hätte, so würden die christlichen Monarchieen und Freistaaten einträchtiger und glücklicher sein. — Wir sollen also die christliche Religion, welche uns die Wahrheit und den wahren Weg zeigt, nach der Tugend, Thatkraft (virtù) und nicht nach dem Müssiggang auslegen.

Nach der Religion legt also M. das meiste Gewicht auf die damit verbundene Tugend der Thatkraft und Tapferkeit, welche er schmerzlich bei seinen Zeitgenossen vermisst; diese bezeichnet er gewöhnlich als Tugend überhaupt. Er kommt häufig darauf zurück, dass Erhaltung und Wohl der Staaten durch Tapferkeit und Kriegszucht bedingt ist (III, 31, II, 11). Wo die kriegerische Tugend gering ist, wie in den italienischen Republiken der neueren Zeit, da zeigt das Glück seine Macht und da dies veränderlich

ist, so verändern sich auch die Republiken und Staaten oft. Wo die militärische Zucht beseitigt ist, da können keine Gesetze und Einrichtungen zur Vertheidigung heilsam sein. Er ist jedoch nicht der Ansicht, dass alle Angelegenheiten mit Gewalt und Waffen abgemacht werden müssten. Man soll, bemerkt er (Opere VIII. p. 245), die Waffen bis auf den letzten Punkt reserviren, wo und wann die anderen Verfahrungsweisen nicht ausreichen. Auch liegt der Nerv des Kriegs keineswegs, wie man gewöhnlich annimmt, im Gelde, sondern in der Tapferkeit und Tugend der Bürger; durch diese kann man wohl Geld erlangen, aber nicht umgekehrt durch dieses jene. Er dringt darauf dass auch die Fürsten und Heerführer ihren Körper an Strapatzen, ihre Seelen an Furchtlosigkeit in Gefahr gewöhnen sollten, nach der Weise der Alten. Beim Soldaten aber sehe man auf gute Sitten und Gewohnheiten, und dass in ihm Anständigkeit und Scham sei; sonst wählt man sich ein Werkzeug der Schande und ein Princip der Verderbniss, denn Niemand glaube, dass bei einer unehrbaren Erziehung irgend eine lobenswerthe Tugend Wurzel fassen könne. Arte della Guerra Proem. Wenn man in irgend einem anderen Stande alle Sorgfalt anwenden muss, um die Menschen treu, friedlich und voll Gottesfurcht zu erhalten, so muss man diese im Soldatenstande verdoppeln, denn in welchem Menschen muss das Vaterland grössere Treue suchen, als in dem, welcher verspricht für dasselbe zu sterben? — Die welche Aergerniss geben, die müssigen, zügellosen, die ohne Religion, die der väterlichen Zucht entfliehenden, die Gotteslästerer, die Spieler, die in jeder Weise übel erzogenen soll man nicht als Soldaten aufnehmen, da solche Sitten am meisten einer wahren und guten Disciplin entgegen sind. — Man soll in den Heeren die Weiber und müssigen Spiele vermeiden. Die Soldaten sollen in solchen Uebungen erhalten werden, dass ihnen nicht Zeit bleibt, an die Dinge zu denken, welche die Soldaten aufrührerisch und schlecht machen. Da man aber bei rohen zügellosen Söldlingen diese Tugenden und Uebungen nicht einführen kann, so dringt M. auf National-Heere nach Art und Weise der Römer. In seinen Büchern über die Kriegskunst hat er bekanntlich seine Gedanken über alles dieses genauer dargelegt.

Da M., mit den Alten, in den Gesetzen überhaupt die Grundlage des sittlichen Lebens, die Quelle guter Erziehung, guter Sitten erblickt, so muss er auch den eigentlichen politischen Gesetzen und Institutionen die grösste Bedeutung beilegen. Hier nun stellt er, auf die Erfahrung und Geschichte sich stützend, den Satz auf, dass in einem wohleingerichteten Staate die Gesetze nach dem allgemeinen Wohl und nicht nach dem Ehrgeize Weniger geordnet sein müssen, dass diese Ordnung in Republiken, nicht in absoluten Monarchien statt finde, dass folglich den Königen nicht die absolute Herrschaft zu geben sei, ausgenommen die über die Heere (Disc. II, 2, art. d. l. guerra I.). „Staaten sind niemals grösser und reicher geworden, als wenn die Freiheit in ihnen blühte, wie z. B. Athen und Rom, nachdem sie frei wurden. Die Ursache davon lässt sich leicht einsehen: es ist die Beobachtung des allgemeinen und nicht die des particulären Besten, welche die Nationen gross macht. Ohne Zweifel aber wird das gemeinsame Wohl nirgends wie in den Republiken beobachtet, denn in diesen nimmt man hierbei auf den Schaden einzelner Privatpersonen nicht Rücksicht und die Zahl derer, welche das allgemeine Beste angeht, ist so gross, dass sie es durchsetzen können. Unter einem Fürsten geschieht das Gegentheil, weil das, was er wegen seines Vortheils unternimmt, dem Staat Schaden vorursacht, und das, was er zum Besten des Staats thut, ihm selbst nachtheilig ist. — Alle Länder und Städte in allen Gegenden werden sehr gross, wenn sie in Freiheit leben. Man sieht in denselben viele Einwohner, weil die Ehen freier und daher den Menschen wünschenswerther sind. Jedermann ist geneigt, so viele Kinder zu erzeugen, als er glaubt ernähren zu können, ohne Besorgniss, dass ihnen ihr väterliches Erbtheil werde genommen werden und weil er weiss, dass sie nicht allein frei und nicht zu Sclaven geboren sind, sondern durch ihre Verdienste selbst Oberhäupter werden können. Der Reichthum nimmt häufiger zu, weil Jeder gern Alles vervielfältigt und Güter zu erwerben sucht, die er später geniessen zu können glaubt. Hieraus entspringt die wetteifernde Sorgfalt der Menschen für das private und öffentliche Beste, wodurch die Vortheile beider bewunderswürdig zunehmen. Das Gegentheil von diesem Allem erfolgt in

den Ländern, welche sclavisch leben und sie entbehren um so mehr des gewohnten Guten, als ihre Knechtschaft härter ist". Die Bedeutung der öconomischen Vortheile und Verhältnisse für den Staat weiss M. sehr wohl zu würdigen, wie er denn überhaupt die volkswirthschaftlichen Verhältnisse mit seinem gewohnten Scharfblick ziemlich umfassend erkannt hat (vgl. Knies, M. als volkswirthschaftlicher Schriftsteller in der Zeitschrift für Staatswissenschaft Jahrg. 1852).

M. ist wegen des Vorzugs, den er den freien Verfassungen giebt, nicht selten für einen Radicalen gehalten worden; er ist aber offenbar nur ein constitutioneller Republicaner im altrömischen Sinne. Die zügellose Freiheit, welche er von der gesetzmässigen unterscheidet, geisselt er allenthalben, besonders in der Florentinischen Geschichte, wo er zeigt, wie der Mangel einer kräftigen Regierung in seiner Vaterstadt fortdauernd die verderbliche Partheiung hervorrief. Wenn er es für ein grosses Verbrechen erklärt, die Freiheit einer Republik zu stürzen, wie Cäsar (Disc. I, 10), so erkennt er in Rücksicht auf fürstliche Herrschaften dieselben politischen Grundsätze an (Disc. III, 6). Er nennt den Ausspruch des Tacitus einen goldenen: „Die Menschen sollen das Vergangene ehren, dem Gegenwärtigen sich unterwerfen, gute Fürsten sich wünschen und dieselben so, wie sie nun einmal sind, ertragen". Wer anders thut, setzt er hinzu, richtet gewöhnlich sich selbst und sein Vaterland zu Grunde. Sein Discurs über Verschwörungen soll dazu führen, dass die Privatpersonen mit derjenigen Regierung, welche ihnen das Schicksal vorgesetzt, zufrieden leben, da eine Verschwörung nach allen Seiten hin sich als eine missliche Sache zeige. Auch in seiner Betrachtung der Verfassungsformen entscheidet er sich nicht für die Republik schlechthin, sondern will die gegebenen socialen Verhältnisse beachtet wissen.

Freie Institutionen, lehrt er (Disc. I, 55. und in der Abhandlung über die Reform von Florenz), sind nur da möglich, wo keine grosse Ungleichheit unter den Bürgern sich findet. Wer in einem Lande, wo es viele Edelleute giebt, eine Republik errichten will, kann dies nicht eher thun, bis er sie alle ausgerottet hat und der, welcher da, wo Gleichheit der Stände vorherrscht, eine Monarchie einführen will, wird dies nicht eher ausführen

können, bis er vorher viele stolze und unruhige Köpfe hervorzieht und Edelleute daraus macht, indem er ihnen Schlösser und Güter schenkt und gewisse Privilegien ertheilt. Denn ein Fürst ohne Adel kann das Gewicht der Herrschaft nicht tragen; er bedarf eines vermittelnden Gliedes zwischen sich und dem Ganzen, behauptet also mit Hülfe der Edelleute die höchste Gewalt, wie diese durch ihn ihren Ehrgeiz befriedigen. M. empfiehlt demnach dem Reformator, diese Bedingungen zu beachten und widerräth sehr entschieden die Einführung einer Monarchie in seiner Vaterstadt, wo in den Partheikämpfen der Adel sehr herabgesunken war. Er stellt hier den Satz auf: kein Staat kann sich eine dauerhafte Verfassung geben, wenn nicht als wahre Monarchie (principato), oder wahre Republik. Denn jede von diesen hat nur einen Weg der Auflösung: die Monarchie den in eine Republik, diese den in eine Monarchie; aber die in der Mitte stehenden Verfassungen können sich in die Monarchie oder die Republik auflösen, daher ihre Unbeständigkeit. Wenn hier M. in Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse auch die gemischte Verfassung verwirft, so steht dies nicht in Widerspruch damit, dass er in der allgemeinen Betrachtung der Verfassungsformen sich für die gemischte entscheidet, nämlich für die wahre republikanische Verfassung, wie sie aus dem Gleichgewicht der Stände und Gewalten in einem grossen Volke natürlich hervorgeht.

M. unterscheidet (Disc. I, 2) mit Aristoteles drei Formen der guten und drei der schlechten Verfassungen; er verwirft auch die ersteren, d. h. die monarchische, die aristokratische und die demokratische, weil sie so leicht ausarten in die tyrannische, oligarchische, licenziöse (Anarchie), oder wegen ihrer kurzen Dauer, und bezeichnet als die feste und dauerhafte die gemischte, welche jene drei guten Formen so vereinigt, dass sie sich gegenseitig erhalten, welche in Sparta, Venedig und Rom existirt habe, lobt aber vorzugsweise die römische. Das Glück, bemerkt er, war Rom so günstig, dass, obgleich der Staat zur Aristokratie und Demokratie überging, man doch niemals das Ansehen der königlichen Gewalt ganz aufhob, vielmehr die Vornehmsten damit bekleidete, dass man ferner das Ansehen der letzteren niemals schwächte, um es dem Volke zuzuwenden; jede der drei Gewalten

behielt ihre Stelle und so wurde die römische Verfassung, durch die Mischung derselben, eine vollkommene Republik. Die Grundbedingung dieser Vollkommenheit war, wie M. in den nächsten Kapiteln erörtert, die beständige Opposition zwischen Senat und Volk. Die so sehr getadelten Aufstände und Tumulte in Rom waren nothwendige Mittel für das Volk, um den Ehrgeiz mächtiger Bürger zurückzuweisen; sie haben nicht Gewaltsamkeit, Blutvergiessen zum Schaden des allgemeinen Besten, wohl aber Gesetze und Einrichtungen zu Gunsten der öffentlichen Freiheit erzeugt. M. untersucht im Folgenden (C. 5, 6) genauer, ob Rom nicht ohne jene Feindseligkeiten und Aufstände eben so grosse Dinge hätte ausführen können, als es wirklich gethan hat. Sparta und Venedig z. B. waren in sich selbst ruhig, weil sie die Bewachung der Freiheit den Vornehmsten anvertrauten. Diese Einrichtung befriedigte den Stolz der letzteren und entzog den unruhigen Gemüthern des gemeinen Volks diejenige Art von Gewalt und Ansehen, welche die Quelle unendlicher Zwistigkeiten und anstössiger Auftritte in einer Republik ist. Wollten die römischen Gesetzgeber Rom eine eben solche Ruhe schaffen, wie sie in jenen beiden Staaten bestand, so mussten sie eins von beiden nothwendig thun: entweder sich des gemeinen Mannes zum Kriege gar nicht bedienen, wie die Venetianer, oder den Staat gegen die Fremden abschliessen, wie die Spartaner. Rom that beides nicht; das Volk wurde also mächtiger und zahlreicher und gewann hierdurch unaufhörliche Gelegenheiten zu Aufstand. Wäre der römische Staat ruhiger geworden, so würde hiermit auch der Uebelstand eingetreten sein, dass er schwächer geworden wäre; man hätte ihm den Weg zur Grösse abgeschnitten. Da Rom ein grosses Reich gründen wollte, so konnte es nicht, gleich jenen beiden Staaten, die Vermehrung der Bürger hemmen, denn ohne eine grosse Anzahl kriegerischer Männer kann kein Staat wachsen, oder wenn er wächst, sich erhalten. Bleibt aber der Staat beschränkt, so fällt er, wie Venedig, bald gegen die Feinde von Aussen. — Ich dächte, so entscheidet M. zuletzt, es wäre zur Gründung einer langdauernden Republik am besten, sie innerlich wie Sparta und Venedig einzurichten, an einem festen Orte anzulegen und mit solcher Macht zu versehen, dass Niemand sich die

Möglichkeit einer leichten Unterdrückung derselben einfallen lassen könnte, sie aber nicht so gross zu machen, dass die Nachbarn sich vor ihr fürchten müssten. Auf diese Weise würde sich ein solcher Staat lange erhalten. Könnte die Sache so im Gleichgewicht erhalten werden, so glaube ich ganz gewiss, dass hierin das wahre politische Leben, die wahre Staatsklugheit bestehen würde. Allein wenn für eine solche Republik sich ein Fall ereignete, der ihre Vergrösserung nothwendig machte, so würde man hierdurch ihre ganze Grundlage wegfallen und ihren Untergang beschleunigt sehen. Wäre indess der Himmel ihr so günstig, dass sie nicht Krieg zu führen bekäme, so würde sie hierdurch weibisch oder uneinig werden, und beides zusammen, oder auch nur eines allein ihren Untergang herbeiführen. Da sich also die Sache nicht ins Gleichgewicht bringen lässt, da man nicht ganz genau auf der Mitte des Weges stehen bleiben kann, so ist es nöthig, bei der Einrichtung des Staats auf das zu denken, was am rühmlichsten ist und ihn so einzurichten, dass er das Eroberte zu behaupten im Stande ist, wenn die Nothwendigkeit seiner Erweiterung dies durchaus erfordern sollte. Wir werden also die zwischen Volk und Senat entstehende Uneinigkeit als ein nothwendiges Uebel zu dulden haben, um zur römischen Grösse zu gelangen.

M. setzt bei dieser Opposition des Adels und des Volks, welche er als Grundbedingung einer grossen Republik betrachtet, voraus ein gewisses Gleichgewicht jener drei Gewalten und die bürgerliche Tugend. Er deutet hierbei c. 5. an, dass Rom unterging, als diese beide aufhörten, als das Volk anfing, sich vorzugsweise die höchsten Würden zuzueignen. Genauer weist er auf die Bedingungen einer guten politischen Opposition hin in der Florentinischen Geschichte (III.), indem er die des römischen und des florentinischen Staates mit einander vergleicht. Wenn er hier, in Rücksicht auf Florenz, bemerkt, die grossen und natürlichen Feindschaften zwischen Volk und Adel seien die Ursachen aller Uebel der Städte, weil aus diesen verschiedenen Bestrebungen alles Andere, was die Republiken in Verwirrung setzt, seine Nahrung ziehe: so steht dies nicht mit dem oben aufgestellten Satz in Widerspruch. „Die Zwiste in Rom nämlich endigten in

Wortstreit, mit einem Gesetz, die in Florenz in Kampf mit den Waffen, in Tod und Verbannung vieler Bürger; jene vergrösserten die militärische Tugend, diese vertilgten sie. Beide nämlich hatten verschiedene Zwecke. Das römische Volk verlangte die höchsten Ehrenstellen zugleich mit dem Volke zu besitzen, das Volk von Florenz kämpfte, um allein, ohne Theilnahme des Adels, der Regierung vorzustehen. Da das Verlangen des römischen Volks billiger war, so blieb man bei waffenlosem Streit und man einigte sich zu einem Gesetz, das den Adel im Besitz seiner Würde liess und doch dem Volk genügte. Das unbillige ungerechte Verlangen des florentinischen Volks aber erregte grössere Erbitterung des Adels, so dass es zu Mord und Verbannung der Bürger kam und die Gesetze nicht zum gemeinen Besten, sondern zum Vortheil des Siegers gemacht wurden. Auf diese Weise wurde Rom unter den Siegen des Volks immer kräftiger; da die Bürgerlichen mit dem Adel zugleich allen Aemtern vorstanden, so *ging die Tüchtigkeit des Adels auf die Bürgerlichen* über. In Florenz dagegen wurden nach den Siegen des Volks die Adligen der Aemter beraubt, sie mussten sich, um sie wieder zu erlangen, zu der Gesinnung, der Lebensweise, dem Benehmen der Demokraten herablassen; die kriegerische Tugend und die edle Gesinnung verschwand unter dem Adel und konnte auch im Volke, wo sie nicht war, nicht von Neuem sich entzünden, so dass Florenz immer schwächer und verworfener wurde. Genauer kommt M. auf die Opposition oder die Theilungen zurück im 7. Buch. Schädlich seien die von Spaltungen und Partheien begleiteten Theilungen, nützlich die, welche sich ohne diese aufrecht erhalten. Die ersteren nämlich, wie sie in Florenz waren, gehen aus von Bürgern, welche sich auf Privatwegen Ruf erwerben durch Wohlthaten gegen den einen oder anderen Bürger, durch dessen Beschützung gegen die Magistrate, durch Geschenke, Bestechung u. dgl., sind also auf den Eigennutz gegründet. Die guten Parteien aber, welche auf das allgemeine Wohl gegründet sind, gehen aus von Bürgern, welche durch gemeinnützige Handlungen, wie z. B. einen Sieg über die auswärtigen Feinde, sich Ruf verschaffen. Diese können, da sie keine eigennützigen Anhänger haben, der Republik nicht schaden, ja sie nützen ihr, denn es ist nothwendig, dass sie durch

Siege und Tapferkeit den Staat vergrössern und besonders dass sie sich gegenseitig beobachten, damit keiner die bürgerlichen Satzungen überschreite.

Es zeigt sich also auch von dieser Seite, dass die Erhaltung des Staats und seiner wahren Verfassung bürgerliche Tugend, gute Sitten voraussetzt. Eine republikanische Verfassung ist nur da möglich, wo der Grundstoff (materia) des Volks noch nicht ganz verderbt ist, wie in Deutschland; hier, wo noch viel Religion und Rechtschaffenheit zu finden ist, giebt es auch viele freie Städte, welche ihre Gesetze wohl beobachten (I, 55). Dagegen können verderbte Völker oder Staaten, wie z. B. Mailand, Neapel durch kein Ereigniss, auch nicht einmal auf kurze Zeit frei werden (I, 16, 17). Selbst eine Republik, wie die römische, konnte sich unter der alten Verfassung nicht erhalten (ib. 18). In einem verderbten Staate giebt es keine Gesetze und Einrichtungen, welche die Corruption zu zügeln vermöchten, denn wie gute Sitten, um sich zu erhalten, der Gesetze bedürfen, so bedürfen diese, um beobachtet zu werden, guter Sitten. Ferner sind die Gesetze und Einrichtungen, welche bei dem Entstehen der Republik, als die Menschen noch gut waren, gemacht wurden, später, nachdem dieselben böse geworden, nicht mehr genügend. Wenn auch die Gesetze, den Ereignissen gemäss, in einem Staat sich ändern, so verändern sich doch niemals oder selten seine Einrichtungen; dies bewirkt, dass die neuen Gesetze nicht hinreichen, weil die feststehenden Einrichtungen sie verderben. Sollte Rom bei seiner Verderbniss frei bleiben, so wäre es nöthig gewesen, nach Maassgabe der nach und nach neu gegebenen Gesetze, um die Bürger im Zaum zu halten (der Gesetze wegen des Ehebruchs, wegen der ungeziemenden Bewerbung um Aemter u. dgl.), auch neue Verfassungs-Einrichtungen zu machen. Denn andere Ordnungen und Lebensweisen muss man einem schlechten Subject vorschreiben, wie einem guten; auch kann die Form nicht dieselbe bleiben bei einem ganz umgeänderten Grundstoff. — III, 17. Es ist eben so schwer, ein Volk frei zu machen, welches sich unterwerfen will, als zu unterwerfen ein anderes, welches frei sein will. — Da nun die Italienischen Staaten mehr oder weniger

verderbt waren, so musste er näher ins Auge fassen, wozu wir mit ihm übergehen.

3) *Die Bedingungen und Grundsätze für die Regeneration eines verderbten Staats.*

Nach dem von M. aufgestellten politischen Grundprincip muss überall, wo Verderbniss ist, eine Zurückführung des Staats zu den ursprünglichen Principien stattfinden. Es fragt sich auf welche Weise dies in schon verderbten Staaten geschehen kann. Er verhehlt sich nicht die Schwierigkeiten des Problems (Disc. I, 18). Hat man eingesehen, dass die vorhandenen Einrichtungen nicht gut sind, so müssen sie entweder sämmtlich auf einmal, oder nach und nach, ehe es ein Jeder wahrnimmt, abgeändert werden. Nun ist aber das Eine wie das Andere fast unmöglich. Will man dieselben nach und nach erneuern, so muss dies ausgehen von einem klugen Manne, der diesen weit entfernten Uebelstand bei seiner Entstehung einsieht. Es geschieht aber sehr leicht, dass von solchen Männern in einer Stadt keiner aufkommt, und gesetzt auch, ein solcher kommt auf, so wird er die Andern vielleicht niemals von der Richtigkeit seiner Ansicht überzeugen können. Denn die Menschen, die einmal gewohnt sind, in einer gewissen Weise zu leben, wollen diese nicht ändern und dies um so weniger, wenn sie das Uebel nicht vor Augen sehen. Was aber die Erneuerung dieser Einrichtungen mit Einemmale, wenn Jeder ihre Mängel erkannt hat, betrifft, so behaupte ich, dass diese so leicht zu erkennende Untauglichkeit schwer zu bessern ist, denn hierzu kann man die gewöhnlichen Mittel, welche zu schwach sind, nicht anwenden. Man muss also zu ausserordentlichen, zu öffentlicher Gewalt und Waffen greifen und vor allen Dingen muss ein fähiger Mann Fürst dieser Stadt werden, um nach Gefallen schalten und walten zu können. M. betrachtet es nämlich als eine allgemeine Regel (I, 9), dass niemals oder doch selten Republiken oder Reiche gut eingerichtet worden sind, wenn dies Geschäft nicht Einer betrieb, von dessen Gutbefinden alle Einrichtungen abhängen. Ferner zeigt M. (I, 17), dass, wenn ein in Verderbniss gerathener Staat jemals sich wieder erhebt, dies durch die Thatkraft (virtù) Eines

Mannes, welcher damals lebte, geschehen ist, nicht aber durch die Thatkraft des Ganzen, welche die guten Einrichtungen gestützt hätte. Die wohl eingerichteten Gesetze helfen nicht, wenn sie nicht in das Leben eingeführt werden durch einen, der mit der äussersten Strenge so lange auf ihre Beobachtung hält, bis der Grundstoff wieder gut geworden ist. Diese Corruption und Untauglichkeit zum freien Leben entstehet durch eine Ungleichheit in diesem Staat; will man diese beseitigen, so muss man ausserordentliche Mittel anwenden. Hier aber ergiebt sich eine neue Schwierigkeit (ib. 18). Da die Wiedereinrichtung des politischen Lebens in einem Staate einen guten Mann, die gewaltsame Erlangung der Oberherrschaft in einer Republik einen Bösen voraussetzt, so wird es sich sehr selten ereignen, dass ein guter Mensch durch schlechte Mittel, möchte auch deren Zweck ein guter sein, Fürst werden will, oder dass ein Böser, zum Fürsten erhoben, der auf schlechte Weise erlangten Gewalt sich zum Guten bedient. Daher die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, in verderbten Städten eine Republik aufrecht zu erhalten oder neu zu schaffen. Und gesetzt man wollte sie dennoch aufrecht erhalten, so müsste die Regierung doch monarchisch angelegt werden, um die Ausgelassenen in Schranken zu halten.

Auf diese Lösung des Problems, welche den Gegenstand des principe bildet, auf die Nothwendigkeit einer neuen Verfassungsform, eines neuen Fürsten für die italienischen Staaten, weiset M. auch in seiner Florentinischen Geschichte hin (3. Buch), indem er ihre sittlichen und politischen Zustände schildert und zeigt, wie diese, aus schlechten Einrichtungen hervorgegangen, schwankend und trostlos, nur in einer Regeneration durch einen Einzelnen ihre Rettung finden. Diese klassische Darstellung ist so treffend, auch von der ethischen Seite, dass wir dieselbe nicht übergehen können. Da die italienischen Städte oder Staaten, von deren „gemeinsamer Verderbniss“ vorher schon die Rede war, nicht einen mächtigen Zügel hatten, der sie im Zaum hielt, so haben sie nicht als freie, sondern als in Partheien zerrissene, ihre Regierungen eingerichtet. Hieraus sind alle andere Uebel und Unordnungen entstanden, die in ihnen zum Vorschein kommen. Man findet zuerst unter ihren Bürgern keine Vereinigung, keine Freundschaft, wenn nicht unter

denen, die sich irgend eines gegen das Vaterland oder Privatpersonen begangenen Verbrechens mitbewusst sind. Da in Allen die Religion und Gottesfurcht verschwunden ist, so gelten Schwur und ein gegebenes Versprechen nur so lange sie nützen. Die Menschen bedienen sich derselben nicht, um sie zu halten, sondern als Mittel, um desto leichter betrügen zu können und je leichter und sicherer der Betrug ausfällt, desto mehr Lob und Ehre erlangt man davon. Deshalb werden die schlechten Menschen als betriebsame gelobt, die guten als einfältige getadelt. Und wahrlich, in den Italienischen Staaten sammelt sich alles an, was verdorben sein und Andere verderben kann. Die Jünglinge sind dem Müssiggang, die Alten der Wollust ergeben; jedes Geschlecht und jedes Alter ist voll roher Gewohnheiten, wogegen gute Gesetze, durch schlechte Sitten gelähmt, nichts helfen. Daraus entsteht diese Habsucht, die man in den Bürgern bemerkt, diese Begierde nicht nach wahrem Ruhm, sondern nach schimpflichen Ehrenstellen, wodurch der Hass, die Feindschaften, die Partheien bedingt sind, woraus Mord, Verbannungen, Untergang der Guten, Erhebung der Schlechten hervorgeht. Denn die Guten, welche sich auf ihre Unschuld verlassen, suchen nicht, wie die Schlechten, solche, die sie ausserordentlicherweise vertheidigen und ehren, und gehen unvertheidigt und ungeehrt zu Grunde. Daher entsteht die Leidenschaft der Partheien und ihre Macht, weil die Schlechten aus Habsucht und Ehrgeiz, die Guten aus Noth ihnen folgen. Ihre Absichten und Zwecke schmücken die Partheihäupter mit einer wohlwollenden Benennung: sie unterdrücken die Freiheit unter der Fahne von Optimaten oder von Volksfreunden. Der Siegespreis, den sie erstreben, ist nicht der Ruhm der Befreiung des Vaterlandes, sondern die Befriedigung, ihre Gegner besiegt und die Oberherrschaft erlangt zu haben. Es giebt nichts Ungerechtes, Grausames, Habgieriges, was sie, hiervon geleitet, nicht zu thun von Leidenschaft erfüllt sind. Daher werden denn die Einrichtungen und Gesetze nicht dem freien Leben gemäss oder nach dem allgemeinen, sondern nach dem eigenen Nutzen und Ehrgeiz der siegenden Parthei geordnet: Krieg, Frieden, Freundschaften werden nicht in Rücksicht auf den gemeinsamen Ruhm, sondern zur Befriedigung Weniger beschlossen. Und ist eine Parthei

verjagt, so entsteht sogleich eine andere, denn eine Stadt, die durch Partheien, nicht durch Gesetze sich aufrecht erhält, erzeugt in der siegenden Parthei, die ohne Opposition geblieben ist, wiederum eine neue Theilung oder Partheistellung. — Diese Corruption, diese Unordnungen sind nicht der Natur der Menschen, sondern den verschiedenen Zeiten zuzuschreiben; dieses böse Geschick kann man durch bessere Einrichtungen, durch Klugheit überwinden, wenn man den falschen Ehrgeiz zügelt, wenn man die Einrichtungen beseitigt, welche die Partheien nähren und diejenigen annimmt, welche der freien und volksthümlichen Verfassung angemessen sind. Genauer kommt er hierauf im Eingang des 4. Buches zurück. Die übel eingerichteten republikanischen Städte verändern häufig ihr Regiment, nicht, wie viele glauben, zwischen Freiheit und Knechtschaft, sondern zwischen Knechtschaft und Ausgelassenheit. Denn nur der Name der Freiheit wird gefeiert von den Anhängern der Ausgelassenheit, welche die Demokraten (popolani) sind und von den Anhängern der Knechtschaft, dem Adel: sie wollen beide weder den Gesetzen noch den Menschen unterworfen sein. Die Regierungsformen dieser verderbten Städte schwanken zwischen der Tyrannei und der Anarchie. In diesen Zuständen kann, da jeder derselben mächtige Feinde hat, keine Dauer sein: der eine (die Tyrannei) gefällt nicht den Guten, der andere (die ausgelassene Demokratie) missfällt den Weisen; die erstere kann leicht Böses thun, die andere das Gute nur mit Schwierigkeit ausführen; bei der ersteren haben die Anmassenden, bei der andern die Dummen zu viel Autorität. In beiden Zuständen muss die Regierung am Ende durch die Thatkraft und das Glück eines Einzelnen aufrecht erhalten werden; mit dem Tode desselben fällt der Staat in seine alte Unordnung zurück. Nur dann, wenn es sich ereignet, was aber selten geschieht, dass vermöge des guten Glücks der Stadt ein weiser, guter und mächtiger Bürger sich in ihr erhebt, welcher Gesetze einführt, wodurch die bösen Neigungen der Aristokraten und Demokraten sich beruhigen oder so beschränkt werden, dass sie nicht übel wirken können, nur dann kann man eine solche Stadt frei nennen und eine solche Regierung kann man als dauerhaft und fest ansehen; dann bedarf diese, weil sie auf gute Gesetze und Einrichtungen

gegründet ist, nicht mehr eines einzelnen Menschen, um sie aufrecht zu erhalten. Mit solchen Gesetzen und Einrichtungen waren viele der alten Republiken, welche langes Leben hatten, begabt".

Die erste und Grund-Bedingung für die Regeneration eines verderbten Staates ist also ein weiser, tugendhafter mächtiger Bürger oder Fürst, der durch seine neuen Einrichtungen den Staat zu seinen ursprünglichen ethischen Principien zurückführt, und dieselben so lange handhabt, bis der Grundstoff wieder gut ist und der Staat jetzt wieder in und durch sich selbst bestehen kann. Dass nun M. seine Lehren im principe, welche zum Gegenstand haben, „wie fürstliche Herrschaften regiert und erhalten werden können" (c. 2), für einen Fürsten, der die Italienischen Staaten und Italien regeneriren soll, gegeben hat, spricht er im Schlusscapitel dieser Schrift selbst aus. Alle Dinge, behauptet er, scheinen sich gegenwärtig in Italien zu vereinigen zum Vortheil und zur Ehre eines neuen Fürsten, für einen weisen und tugendhaften Mann, um eine neue Form einzuführen, welche ihm selbst Ehre brächte und Gutes der Gesammtheit der Menschen in Italien, denn das letztere sei ohne Haupt, ohne Ordnung, schwach, beraubt, zerrissen, betrogen, habe alle Arten von Zerstörung ertragen. Auch in den discorsi (I. 12) bemerkt er, in Rücksicht auf Italien, dass in Wahrheit niemals ein Land einig und glücklich war, wenn es nicht unter die Herrschaft Einer Republik oder Eines Fürsten kam, wie Frankreich und Spanien. Wir sehen indess von Italien ab und richten unsere Aufmerksamkeit auf die Lösung des Problems überhaupt.

Die Haupt-Schwierigkeit für den neuen Fürsten ist die oben schon bezeichnete, dass er die höchste Macht zu ergreifen und festzuhalten wisse. Hierzu nimmt M. zunächst (princ. c. 6) die Tugend im specifischen Sinne, die Tugend der Helden, die Thatkraft in Anspruch, nach dem Beispiel jener alten Heroen, Moses, Cyrus, Romulus, Theseus, denn nur durch Tugend oder Glück werde man aus einem Privatmann ein Fürst; beide haben viele Schwierigkeiten; wer aber es weniger auf das Glück ankommen lässt, erhält sich länger. Was nun jene Heroen betrifft, so sei Moses von den übrigen zu unterscheiden, insofern er gewürdigt wurde, mit Gott zu reden und den Auftrag Gottes ausführte.

indess wenn wir die Handlungen der Anderen betrachten, so werden sie nicht sehr verschieden von denen des Moses erscheinen, welcher einen so grossen Lehrer hatte. Wenn wir ihre Handungen und ihr Leben näher untersuchen, so finden wir, dass ihnen mit der Tugend ihres Geistes auch eine besondere Gelegenheit gegeben war; die Gelegenheit rief die Tugend hervor und diese machte ihnen die Gelegenheit erkennbar. M. zeigt, wie sie mit grossen Schwierigkeiten besonders in der Einführung neuer Einrichtungen zu kämpfen hatten, da sie viele Feinde und wenige laue Freunde fanden; sie mussten daher mit Klugheit, Gewalt und Waffen sich schützen; die unbewaffneten Propheten, wie Savonarola, gingen zu Grunde. M. zeigt, dass Moses dasselbe Verfahren anwendete (Disc. III, 30). „Wer die Bibel mit Verstand liest, wird sehen, wie Moses, um seine Gesetze und Einrichtungen zur Geltung zu bringen, genöthigt war, zuerst viele Menschen, die bloss aus Neid seinen Entwürfen sich widersetzten, zu tödten. Er deutet hierdurch an, dass jener grosse Lehrer, Gott selbst die gewaltsame Handlungsweise des Moses und solcher Heroen billige. In diesem Sinne lässt er Castruccio in dessen Biographie sagen: dass die Menschen Alles versuchen und vor Nichts verzagen sollen, Gott sei der Freund der kräftigen Leute, was man darin erkenne, dass er die Schwachen immer durch die Starken züchtigt. Noch entschiedener spricht er diese Billigung in den Discorsi I, 9 aus: „Der weise Gesetzgeber einer Republik, der nicht sein eigenes, sondern des Vaterlandes Wohl im Sinne hat, muss sich angelegen sein lassen, die Autorität allein zu haben, und kein verständiger Mann wird jemals einen Anderen wegen einer ausserordentlichen That tadeln, welche jener zur Einrichtung eines Reichs oder zur Gründung einer Republik vornimmt. Denn wenn die That selbst ihn anklagt, so muss der Erfolg ihn wieder entschuldigen und ist letzterer gut, wie bei Romulus, der seinen Bruder Remus erschlug, und in den Tod seines Mitregenten einwilligte, nicht aus Ehrgeiz, sondern für das gemeinsame Wohl, wie seine weise Anordnung der Regierung bezeugt, — so wird er ihn jederzeit entschuldigen. Nur derjenige, welcher die Gewalt braucht zum Zerstören, verdient Tadel, nicht aber der, welcher sich ihrer zur Herstellung der Ordnung

bedient. Genauer führt er die Gründe dieser Entschuldigung im principe aus (c. 15). Der Fürst, welcher in allen Beziehungen sittlich handeln wolle, müsse unter so vielen Schlechten nothwendig zu Grunde gehen. Es ist, fährt er fort, für den Fürsten, der sich in einem verderbten Staate erhalten will, nothwendig sich darauf vorzubereiten, dass er verstehe nicht gut zu sein, und dasselbe ausübe und nicht ausübe, wie die Noth es erfordert. — Allerdings ist es am ehrenvollsten für einen Fürsten, alle gute Eigenschaften zu haben, allein da er dieselben nicht haben und innerlich beobachten kann, bei den menschlichen Zuständen, die es nicht gestatten, so ist es für ihn nöthig, so klug zu sein, dass er die Schande der Laster zu vermeiden weiss, durch welche er den Staat verlieren würde und auch vor den Lastern, durch welche dies nicht geschieht, sich zu hüten, wenn es möglich ist, allein wenn er es nicht vermag, so kann er dabei mit weniger Rücksicht sich gehen lassen. Auch mache er sich keine Sorge, in die Schande der Laster zu fallen, ohne welche er schwer das Wohl des Staats bewirken kann, denn wenn er sich Alles wohl überlegt, so wird sich Manches finden, was als Tugend erscheint, dessen Befolgung sein Untergang sein würde und vieles Andere, was als Laster erscheint, aus dessen Befolgung seine Sicherheit und seine Wohlfahrt hervorgeht (c. 18). Jeder sieht ein, dass es ruhmvoller für einen Fürsten ist, sein Wort zu halten und rein und unschuldig zu leben. Nichtsdestoweniger erkennt man aus Erfahrung in unserer Zeit, dass diejenigen Fürsten grosse Dinge ausgerichtet haben, welche auf Treue wenig achteten, welche mit Schlauheit die Menschen bethörten und dass diese zuletzt die Oberhand über diejenigen behalten haben, welche keine andere Regel hatten, als die der Rechtschaffenheit. Es giebt zwei Arten, die Menschen zu bekämpfen: die eine durch die Gewalt, die andere durch die Gesetze; die eine haben wir vom Thier, die andere durch die Vernunft. Da nun die Vernunft nicht immer genügt, so muss man oft zur Gewalt seine Zuflucht nehmen; man muss zur rechten Zeit Mensch und Thier zu sein wissen. Der Fürst muss den Fuchs und den Löwen zum Muster nehmen, — Fuchs sein, um die Schlingen zu entdecken, Löwe, um sich von den Wölfen loszumachen. Es kann deshalb und soll

auch ein kluger Fürst nicht immer Wort halten, wenn sich dies zu seinem Schaden wendet und die Gründe, welche das Versprechen hervorriefen, nicht mehr vorhanden sind. Wären die Menschen alle gut, so würde diese Lehre nicht gut sein, aber weil sie schlau tückisch sind und ihr Wort nicht gegen dich halten, so hast du dasselbe auch nicht gegen sie zu beobachten. Nur muss der Fürst diese Fuchs-Natur verbergen. Es ist für ihn nicht nöthig, dass er alle gute Eigenschaften hat, wohl aber nöthig, dass er sie zu haben scheint. Dazu möchte ich noch behaupten, dass sie, wenn er sie hat und stets ausübt, schädlich, dagegen nützlich sind, wenn er sie zu haben scheint. Es ist gut sie zu besitzen, aber er muss hinreichend Herr seines Inneren sein, um sie nach Bedürfniss mit entgegengesetzten Eigenschaften vertauschen zu können. — Der Fürst ist, um den Staat zu erhalten, oft genöthigt, gegen Treue, Liebe, Menschlichkeit, Redlichkeit, Religion zu handeln, er muss eine Gesinnung haben, geneigt sich zu wenden, wie die Winde und Wechsel des Glücks es befehlen, er muss von jenen guten Eigenschaften nicht abgehen, so lange er kann, aber auf das nöthige Böse einzugehen wissen. Nichts aber ist nöthiger, als dass er jene Tugenden, besonders die letztere zu haben scheine. Denn die Menschen urtheilen im Allgemeinen mehr nach den Augen, als nach den Händen; wenige haben eine eigene Ansicht. Jeder sieht dich, wie du zu sein scheinst. Wenige merken, wer du bist und diese können aus mehreren Gründen ihre Ansicht nicht geltend machen. In den Handlungen aller Menschen und besonders der Fürsten, wofür es kein Gericht giebt, sieht man auf den Erfolg. Es behalte also ein Fürst nur das im Auge, dass er siege und den Staat erhalte, die Mittel werden stets für ehrenvoll gehalten und von Jedem gelobt werden. Der Pöbel urtheilt nach dem Schein und dem Ausgang der Sache und in der Welt ist fast nichts als Pöbel. Die Menschen sind so einfältig und werden so von den gegenwärtigen Bedürfnissen beherrscht, dass ein Betrüger immer solche finden wird, die sich betrügen lassen.

Was den Inhalt der für einen neuen Fürsten nöthigen Maassregeln betrifft, so räth er im Allgemeinen, möglichst Alles neu einzurichten (Disc. I, 26.) und bezeichnet näher folgende: Princ.

c. 7. sich der Feinde versichern, sich Freunde gewinnen, siegen entweder durch Stärke oder durch List, sich beliebt und gefürchtet machen bei dem Volke (wenn beides nicht zugleich erreicht werden kann, so ist das letztere sicherer), ferner sich respectiren und gehorchen lassen von den Soldaten; diejenigen beseitigen die dir schaden können und müssen; die alten Einrichtungen mit neuen Modificationen zu erneuern, streng und liebenswürdig, grossherzig und liberal sein, von untreuen Truppen sich losmachen, neue einrichten, die Freundschaften mit Königen und Fürsten so halten, dass sie dir gute Dienste zu leisten haben oder wenigstens mit Zurückhaltung deine Gegner sind. — Vor Allem aber soll der Fürst keinen anderen Gegenstand zu seinem Studium und zu seiner Kunst machen, als den Krieg. Wer sich auf fremde Kräfte stützt, der hängt gänzlich von den Capricen des Glücks ab (c. 13, 14). M. trägt kein Bedenken, die Vertilgung von Völkern, einzelnen Geschlechtern oder Individuen anzurathen, wenn die Selbsterhaltung des Fürsten davon abhängt (c. 3, 5). Am strengsten ist er getadelt worden, dass er selbst das grausame Verfahren des Agathocles und Cesare Borgia als Muster aufstellt (c. 7). Es ist indess zu beachten, dass er, dem ganzen Zusammenhang zufolge, jene beiden keineswegs im Allgemeinen und in Beziehung auf Tugend als Muster aufstellt, denn von den Herrschaften, welche durch diese erlangt werden, hatte er im vorhergehenden Capitel gehandelt, dass er sie nur als Muster derer hinstellt, die in kluger Weise durch das Glück und die Waffen Anderer, durch Verbrechen, wie die Ueberschrift des Capitels besagt, ihre Herrschaft erlangten, ferner dass er am Schluss der Schrift dem neuen Fürsten nur jene seltenen Heroen, nicht die Borgia's zur Nachahmung empfiehlt, und endlich, dass er die Verfahrungsweise des Agathocles in ethischer Rücksicht sehr ernst tadelt. Er bemerkt in Beziehung auf denselben (c. 8), indem er alle unnütze Grausamkeit tadelt: Man kann es nicht mehr Tugend (virtù) nennen, seine Mitbürger zu ermorden, die Freunde zu verrathen, ohne Treue und Glauben, ohne Mitleid, ohne Religion zu sein; man kann durch ein solches Verfahren wohl ein Reich, aber nicht Ruhm erlangen; er gehöre wegen seiner Verbrechen nicht unter die vorzüglichen Männer. M. hat

vielleicht nur der Kürze wegen diesen Tadel nicht wiederholt oder auch weil derselbe sich von selbst versteht von demjenigen, den er neben Agathocles stellt. Er zeigt weiterhin, dass die nöthigen grausamen Handlungen mit Einemmal abgemacht werden müssten, damit hernach der Fürst aufs beste für seine Unterthanen sorge, ihnen Wohlthaten erzeige und diese ihm vertrauen können. Geschehe dieses nicht aus Schwäche oder nach einem schlechten Rath, so müsse der Fürst das Messer immer in der Hand behalten und er könne sich weder auf seine Unterthanen verlassen, noch können diese bei fortdauernden neuen Verletzungen ihm vertrauen. Gut angewendet könne man diejenigen Grausamkeiten nennen, wenn vom Bösen Gutes zu sagen erlaubt ist, welche ein einzigesmal aus der Nothwendigkeit sich zu sichern ausgeübt werden und mit denen man nicht fortfährt, sondern sie zum grösstmöglichen Wohl der Unterthanen benutzt. — C. 17. Cäsar Borgia galt für grausam, aber am Ende hatte diese Grausamkeit die Romagna reformirt, vereinigt, beruhigt und zur Treue gebracht. — In so weit also darf ein Fürst sich nicht beunruhigen über den Vorwurf der Grausamkeit, um seine Unterthanen zur Vereinigung und Treue zu bringen. Indem er eine kleine Anzahl von Beispielen statuirt, wird er menschlicher sein, als die, welche aus zu grosser Menschlichkeit die Ausschweifungen, aus denen Mord und Raub hervorgehen, sich gefallen lassen, denn diese letzteren pflegen den ganzen Staat zu verletzen, während die vom Fürsten befohlenen Executionen nur einzelne Individuen treffen. — Der Vorwurf, dass der Fürst diese Maassregeln egoistisch zu seiner Selbsterhaltung verfolge, ist unhaltbar, da derselbe in seiner Regeneration des Staats, gleich jenen Heroen, den Staat in ethischer Beziehung repräsentirt, mit demselben, der sein Heil von ihm erwartet, ganz Eins geworden ist.

Viele haben geglaubt, die in den Discorsen aufgestellten Grundsätze stimmten nicht überein mit dieser verwegenen Lehre des principe. Dieses ist nur in so fern richtig, als die discorsi nicht den bezeichneten Ausnahme-Zustand eines verderbten Staates oder eines neuen Fürsten im Auge haben; wo dieselben aber ähnliche Noth-Zustände berühren, da stellen sie auch dieselben Grundsätze auf. Die Behauptung von Gervinus, dass M. dieselben

als nur für seinen neuen Fürsten geltend ansehe, ist nicht ganz richtig, aber weit unrichtiger ist die entgegengesetzte Behauptung, dass er dieselben ganz allgemein auch da billige, wo nicht von der Rettung aus einem Nothzustande die Rede ist. Ueberall, wo er dieselben empfiehlt, handelt es sich von der Selbsterhaltung grosser oder tüchtiger Herrscher, oder der Republik. Er geht hierbei von der Ansicht aus, dass da, wo ein Kriegs-Zustand eingetreten ist, auch ausserordentliche Mittel der Gewalt und List angewendet werden dürfen. (III, 40). Wenngleich in jeder Handlung die Anwendung des Betrugs verabscheuenswerth ist, so ist dieselbe doch in der Kriegsführung etwas Löbliches und Ruhmvolles. Ich sage jedoch hiermit nicht, dass irgend ein Betrug ruhmvoll sei, durch welchen du Treue und Glauben und geschlossene Verträge brichst; denn ein solcher, wenn er dir auch zuweilen Staat und Reich verschafft, wird dir niemals Ruhm erwerben. Ich rede vielmehr von dem Betrug, dessen man sich bedient gegen den Feind, der dir nicht traut, wie er im wirklichen Kriege vorkommt. M. stellt weiter den Satz auf (III, 41), dass das Vaterland auf jede Weise, schimpflich oder rühmlich, gut vertheidigt werden müsse. Wo man überhaupt über das Heil des Vaterlandes berathschlagt, da soll gar keine Erwägung statt finden des Gerechten und des Ungerechten, der Menschlichkeit und Grausamkeit, von Lob und Schande, man soll jede andere Rücksicht bei Seite setzen und dem Entschluss folgen, der ihm das Leben rettet und seine Freiheit aufrecht erhält. Er weist hierbei öfter auf die Römer hin (vgl. II, 13), welche bei der ersten Vermehrung ihres Reiches häufig Betrug anwendeten, wie man denn überhaupt vom geringen zum grossen Glück eher durch List und Betrug als durch Gewalt gelange. Er zeigt ferner, dass die Römer jene verderbliche Mittelwege vermieden II, 23. Regieren ist nichts anderes, als die Unterworfenen so halten, dass sie weder Willen noch Vermögen dir zu schaden haben. Dies geschieht, wenn man sich ihrer völlig dadurch versichert, dass man ihnen entweder jeden Weg dir zu schaden abschneidet oder ihnen so viel Gutes erzeigt, dass der Wunsch ihr Schicksal zu ändern, bei ihnen nicht mehr vermuthet werden kann. — Privatpersonen sowohl als ganze Städte können oft gegen einen Staat

sich so vergehen, dass ein Fürst zu seiner Sicherheit und zum Exempel für Andere kein anderes Mittel hat, als sie zu vertilgen. Die Ehre besteht darin, dass man wisse und vermöge zu züchtigen, nicht dass man mit tausend Gefahren jene erhalten könne. Wenn es sich um mächtige Staaten handelt, die an ein freies Leben gewohnt sind, so muss man sie vertilgen oder ihnen wohlthun; die Mittelwege sind verderblich, führen zu öfteren Empörungen und zum eigenen Untergang. Aber nicht nur gegen die Unterworfenen, sondern auch innerhalb des eigenen Staates muss ein Bürger, welcher durch seine Autorität in ausserordentlichen Fällen ein gutes Werk ausüben will, nothwendig zuerst den Neid bei Seite schaffen (III. 30), weil dieser die Autorität jenes Bürgers hindert, welche zur Vollbringung wichtiger Dinge nöthig ist. Der Neid aber wird auf zweierlei Weise beseitigt: entweder durch ein unglückliches schweres Ereigniss, wo jeder, da er den Tod vor Augen sieht, allen Ehrgeiz bei Seite setzt und gerne dem gehorcht, der Vertrauen hat und den Staat durch seine Tugend retten kann. Auf eine andre Weise wird der Neid bei Seite geschafft, wenn entweder durch Gewalt oder auf natürlichem Wege diejenigen sterben, welche die Mitbewerber jenes guten Bürgers auf der Bahn des Ruhms und der Grösse gewesen sind und über einen höheren Ruhm als den ihrigen sich niemals beruhigen können. Hat nun jener gute Bürger das Glück nicht, dass sie von selbst sterben, so muss er auf alle Weise dieselben aus dem Wege zu räumen bedacht sein. So auch Moses, wie oben schon erwähnt wurde. Savonarola und Soderini gingen zu Grunde, weil sie den Neid zu überwinden nicht verstanden oder Kraft besassen, denn man täuscht sich, wenn man glaubt, der Neid werde durch die Länge der Zeit, oder durch Güte, Glück und Wohlthaten eines tugendhaften Bürgers aufgehoben (III, 3). Soderini wollte seine Gegner nicht unterdrücken, die Gesetze der bürgerlichen Gleichheit nicht umstossen und sein Amt verhasst machen, allein er hätte niemals um eines Guten willen, zumal wenn dieses Gute leicht durch ein Böses unterdrückt werden konnte, einem Bösen den Zügel schiessen lassen, vielmehr glauben sollen, dass, da man doch seine Handlungen und seine Absicht nach dem Erfolg beurtheilen muss, er, wenn

er am Leben geblieben wäre, nachher jeden hätte überzeugen können, wie er Alles zum Besten des Vaterlandes und nicht aus Stolz gethan. M. bezeichnet indess auch in den discorsi die Nothwendigkeit solcher grausamen Maassregeln als eine unglückselige, Böses mit sich bringende (I, 16). Wahr ist, dass ich die Regenten, welche aus der Ursache, dass sie die Masse gegen sich haben, zur Sicherheit ihres Staats ausserordentliche Wege einschlagen müssen, für unglücklich halte; — wer Alle zu Feinden hat, versichert sich ihrer niemals und je grausamer er sich dabei benimmt, um so schwächer wird seine Regierung. Das beste Mittel ist also, man suche das Volk zu gewinnen. Er tadelt die Grausamkeit des Cleomenes ib. 18. und widerräth dieselbe in der Reform von Florenz. „Eine Monarchie einzurichten, wo eine Republik (den oben bezeichneten socialen Bedingungen der Gleichheit gemäss) am Platze sein würde und eine Republik da, wo die Monarchie angemessen wäre: das ist etwas Schwieriges und eben darum Unmenschliches und Unwürdiges für Jeden, der als menschlich und gut gelten will“. — Disc. I, 26. Die höchst grausamen unchristlichen, unmenschlichen Maassregeln eines neuen Fürsten soll Jedermann fliehen und lieber als Privatmann leben wollen, wie als König zum Ruin so vieler Menschen. Wer aber diesen ersten guten Weg nicht einschlägt, der muss, wenn er sich behaupten will, auf dieses Böse eingehen und die Mittelwege vermeiden.

Es ist durch diese Darstellung wohl hinreichend bewiesen, dass M. die unsittlichen grausamen Vorschriften nicht als allgemeine Regierungs-Maximen aufgestellt habe. Wir wollen indess zur urkundlichen Widerlegung der entgegengesetzten Ansicht noch schliesslich einige Stellen anführen (Opere VIII, 238, 264, 301 ff.), wo M. ausdrücklich sittliche Principien für die Fürsten aufstellt. Es ist Pflicht und Schuldigkeit jedes Menschen, da, wo er Vernunft in Anspruch nehmen kann, dies auf dem gewöhnlichen Wege zu thun, niemals Gewalt anzuwenden und zu dulden, dass Jemand mit Gewalt sich geltend mache. Er bezeichnet die Maxime, dass der Fürst die Menschen entweder gütig und schmeichelnd behandeln oder umbringen müsse, als eine tyrannische, nicht genug zu verabscheuende. Der gute Fürst soll bei den Unter-

thanen Gehorsam und Liebe suchen, den ersteren dadurch, dass er die alten Einrichtungen erhält und als tugendhaft gilt, die andere durch Leutseligkeit, Menschlichkeit, Frömmigkeit. Auch ist es viel leichter für den guten und weisen Fürsten, von den Guten geliebt zu werden, als von den Schlechten, leichter den Gesetzen zu gehorchen, als über dieselben gebieten zu wollen. — Die Art und Weise, den Staat aufrecht zu erhalten, besteht darin: mit eigener Macht gerüstet dazustehen, die Unterthanen gütig zu behandeln und die Nachbarn sich zu Freunden zu machen.

Näher auf die politischen und militärischen Maasregeln, welche M. vorschreibt, einzugehen, ist nicht die Aufgabe dieser Darstellung, welche die ethisch-politische Gesammt-Ansicht im Auge behalten musste. Da wir hierbei, um dem Leser ein selbständiges Urtheil über die so verschieden aufgefasste Lehre zu erleichtern, uns auf die Darlegung des objectiven Zusammenhangs derselben aus den Schriften selbst beschränkten, so seien uns dagegen zum Schluss noch gestattet einige

Kritische Bemerkungen.

Die grosse Bedeutung M.'s ist schon von Gervinus gewürdigt worden, welcher ihn den Vater der neueren wissenschaftlichen Behandlungsart der Geschichte nennt und bemerkt, dass die romanischen Nationen nach ihm keinen grösseren Mann hatten und Alles, was dort Boden hatte, in seinem Geiste sprosste. Wer die ganze sittlich-politische Weltansicht des vielgeschmähten Mannes unbefangen ins Auge fasst, mag Mängel und Einseitiges finden, besonders in seiner Auffassung der Schwäche und Bosheit der menschlichen Natur, bei welcher er die edlere Seite im Allgemeinen weniger in Anschlag bringt, aber materialistisch, niedrig, unwahr ist dieselbe nicht; sie ist ganz aus dem Leben geschöpft und zwar, wie es nicht anders sein konnte, aus dem Leben seiner Zeit und hat als solche zunächst eine die Denkart jener Zeit abspiegelnde historische Wahrheit. Eine gewisse Wahrheit behält sie für immer, in so fern die von ihm dargestellte Schwäche der menschlichen Natur auch auf einer höheren sittlichen Bildungsstufe niemals ganz verschwindet. Dass M. indess auch die ideale

Seite, die Bedeutung der sittlichen Mächte für das sociale politische Leben wohl zu würdigen wusste, geht aus unserer Darstellung hervor. Allerdings war diese Würdigung wiederum eine einseitige, da alles Sittliche fast nur in seiner Einwirkung auf den Staat aufgefasst wird, und da die sittliche Entwicklung der Völker nur als ein stets wiederholtes Fort- und Zurückschreiten erscheint. Wenn wir hier eine Lücke seiner sittlichen Bildung anerkennen müssen, so ist doch dabei auch zu beachten, zuerst, dass M. nun einmal mit seiner ganzen Seele Staatsmann war, dass er als solcher die Menschen im Allgemeinen von der schlechten Seite kennen und verachten gelernt hatte, ferner dass er als solcher auf dem Boden seiner Zeit, seines Volks und der romanischen Nationen überhaupt steht, welche sich durchgängig zu einer positiv-sittlichen Auffassung der sittlichen Entwicklung nicht erhoben haben, und endlich, dass seine Lehre von der Zurückführung der Staaten zu ihren ursprünglichen Principien eine tiefe Wahrheit in sich schliesst und zu dem Bedeutendsten gehört, was von dieser Seite her gelehrt worden ist. Bewundernswerth bleibt, dass ein practischer Staatsmann, der mitten in der kirchlichen, politischen, sittlichen Auflösung seines Vaterlandes lebte, den Gedanken der Regeneration desselben mit solcher Energie und Besonnenheit ausgebildet und sich durch denselben zu einem so objectiven universellen Standpunct der Betrachtung erhoben hat, wie derselbe in diesem Jahrhundert von Niemand und überhaupt nur selten erreicht wurde.

Dass er nun aber in seinen Vorschriften für den Fürsten der politisch-sittlichen Regeneration seines Vaterlandes selbst alle sittliche Grundsätze opferte, das hat immer von neuem eine Indignation hervorgerufen, deren Berechtigung wir nicht bestreiten; nur darf sie uns nicht zur Ungerechtigkeit gegen einen so ausserordentlichen Mann verleiten. Aus unserer Darstellung widerlegt sich von selbst die Behauptung Stahls, die Politik Machiavells kenne nur subjective und willkürliche Zwecke und ihr Wahlspruch sei: Gerecht ist, was zu meinem Zwecke führt. Die Zwecke der Erhaltung und Ordnung des Staats, welche M. als Staatsmann seiner Zeit in den Vordergrund stellen musste, sind doch in der That keine subjective und willkürliche Zwecke, vielmehr absolut noth-

wendige. Bloss subjectiv ist nicht einmal der Zweck der Selbsterhaltung des neuen Fürsten, da dieser als Regenerator gewissermassen der Staat selbst in Person ist. Zu einer besondern Untersuchung der sittlichen Zwecke und der Gerechtigkeit, welche ruhige Zeiten und geordnete Zustände eines grösseren Staats voraussetzt, wurde M. auch nicht getrieben durch sein practisches Talent und seinen Beruf. Es liegt jedoch auch in seinen anstössigsten Vorschriften für den Fürsten nicht der Gedanke: *gerecht* ist, was zu meinen Zwecken führt, sondern nur: *erlaubt* ist, was die nothwendigen Zwecke des Staats oder des neuen Fürsten, d. h. was zunächst die Zwecke der Erhaltung beider nothwendig fordern. Erlaubt ist also nicht das Unsittliche als solches, sondern als der nothwendige Bestandtheil der Nothwehr gegen die Feinde und die Schlechten. M. hat nicht, wie man behauptet, die Ethik aus der Politik überhaupt herausgeworfen, denn für die normalen politischen Verhältnisse, für denjenigen Theil der Politik, den er ausgebildet fand, erkennt er die ethischen Forderungen vollkommen an, ja hebt ihre Nothwendigkeit stärker hervor, als irgend einer seiner Vorgänger. Er giebt dieselben nur da auf, wo er den Fürsten oder die höchste Staatsgewalt überhaupt in einen Kriegszustand verwickelt, in dem Kampf mit den Schlechten vom Untergang bedroht sieht, wenn sie nach den Geboten der Moral handeln, oder da, wo dieselben den nothwendigen Zweck der Regeneration des Staats oder der Erhaltung gegen gefährliche Bundesgenossen nur durch grausame Maassregeln erreichen können. Was er hierbei verwirft, ist nicht das Sittliche, sondern die Schwäche, der Mangel an Thatkraft, die Halbheit, das Schwanken zwischen energischen gewaltsamen und schwachen die Moral festhaltenden Maassregeln, weil dieses Schwanken nicht nur für den Fürsten, sondern auch für den Staat am verderblichsten sei. Es entgeht ja ihm selbst nicht, dass ein rechtschaffener Mann schwerlich sich entschliessen werde, schlechte Mittel zu guten Zwecken anzuwenden; auch will er einem solchen nicht rathen, diesen Weg zu betreten; nur das möchte er bewirken, dass weise, gute energische Männer, welche einmal durch die Macht ihres Genies oder ihres Glücks Fürsten geworden sind, mit Entschiedenheit diejenigen Mittel anwenden, welche über die

trostlosen Zustände der Anarchie und Corruption hinausführen. Was man hiergegen auch erinnern mag, so darf dabei zweierlei nicht übersehen werden. Eine vollkommen ethische Lösung der practisch-politischen Probleme ist auch in der Theorie nur in dem Maasse möglich, als sie in der Praxis möglich ist, d. h. als der Staat im wirklichen Leben durchgängig nach ethischen Ideen sich bestimmt; eine solche war folglich am wenigsten möglich zur Zeit Machiavells. Ferner ist gewiss, dass das Recht der Nothwehr, welches im Allgemeinen Niemand bestreitet, auch auf dem politischen Gebiete, wenn auch nicht ausdrücklich anerkannt, doch von den Fürsten und Staatsmännern in der Praxis bis auf die neuesten Zeiten hin stets ausgeübt worden ist, oft freilich in der von M. verworfenen Schwäche und Halbheit. Es ist allerdings nicht zu läugnen, dass auch in der bezeichneten Beschränkung der schlechten Mittel auf die Noth- und Ausnahme-Fälle, jene Grundsätze verwerflich bleiben. Kann M. von dieser Seite auch nicht gerechtfertigt werden, so wird man ihn doch bis zu einem gewissen Grad entschuldigen müssen, wenn man in seinen Briefen und sonst bemerkt, wie sein Gemüth und sein Denken ganz in der Regeneration seines Vaterlandes aufging und er für dieses keinen anderen Weg der Rettung sieht, als den bezeichneten. Er erfand nichts Schlechtes, sondern er wollte das Schlechte, was im wirklichen Leben schon existirte, durch gleiche Waffen besiegen, um es höheren patriotischen Zwecken unterzuordnen. Das hat der kluge Mann wohl schwerlich gedacht, dass man, wie es übrigens so oft geschieht, die eine bedenkliche Seite seiner Lehre für sich auffassen und den innern Zusammenhang, die grossartigen Intentionen des Ganzen unbeachtet lassen würde. Auch hat er, trotz seiner grossen Klugheit, die Gefährlichkeit jenes berüchtigten Satzes von der Entschuldigung schlechter Mittel durch gute Zwecke wohl noch nicht durchschaut in seiner Zeit, wo christlich-katholische Geistliche diesen Satz noch nicht in arglistiger verderblicher Weise zur Anwendung und Geltung gebracht hatten. Dies letztere nämlich geschah in einer Form, die sich von Machiavells Fassung dieses Satzes sehr wesentlich unterscheidet. Die Jesuitische Lehre entschuldigt jede Handlung, bei welcher der Handelnde eine gute Absicht hat, irgend einen beliebigen guten Zweck nebenbei sich

denkt, während M. nur diejenige gewaltsame schlechte Handlung durch den Zweck entschuldigt wissen will, deren gute Absicht durch den Erfolg der Handlungen ihres Urhebers sich bewährt, deren guter zum Heil des Staats nothwendiger Zweck auch wirklich zur Ausführung kommt, eine solche also, welche im nothwendigen Zusammenhange mit den übrigen guten Handlungen so viel als möglich ihre Schlechtigkeit verliert. Dass letzteres aber nicht geschehen kann, versteht sich von selbst. Was man seinen Namen brandmarkend, Machiavellismus genannt hat, bestand vor und nach seiner Lehre auf gleiche Weise, wie es die Zeit mit sich brachte; sollte seine Lehre zuweilen die Bösen Böses gelehrt haben, so erweckte sie doch auch die gutmüthige Schwäche zur Vorsicht. Weit besser aber als jetzt würde es ohne Zweifel in der politischen Welt aussehen, wenn in derselben die Machiavellistischen Principien auch nur in dem Umfange wirklich geherrscht hätten, in welchem sie von M. gelehrt wurden.

2) Frankreichs Politik und Moral im 16. Jahrhundert.

Es tritt uns hier nicht die frühreife sinkende Bildung eines in viele Staaten zerspaltenen entarteten Volks entgegen, sondern ein mächtiger grosser monarchischer Staat, der jedoch vor Kurzem erst zu dieser Grösse, Einheit, Selbständigkeit gelangt war, dessen nationale wissenschaftliche und literarische Bildung, durch das Studium der Alten angeregt, erst in diesem Jahrhundert begann. Wir haben ein Volk vor uns, in welchem die Elemente der neuen Bildung noch im Kampf begriffen sind mit den kirchlichen Ordnungen und Zuständen des Mittelalters, welches unglücklicherweise weder auf dem politischen noch auf dem kirchlichen Gebiete zu einer freien nationalen Entwicklung gelangt. Werfen wir einen Blick auf die historisch gegebenen Bedingungen und Verhältnisse, welche dem Charakter des französischen Volks seine eigenthümliche Richtung gaben.

Der französische Staat durchbrach die Feudal-Ordnungen fast eben so früh wie England, aber nicht in gleicher Weise, nicht

mit gleichem Glücke. Während in England schon früh ein gewisses Gleichgewicht der Krone, des Adels und des Volks sich bildete, erhielt in Frankreich das absolute Königthum durch kräftige herrschsüchtige Könige, wie Philipp August, Ludwig IX., Philipp der Schöne und Ludwig XI., welche allmälig ein festes Beamtenregiment ausbildeten, das Uebergewicht. Durch diese und auf dem publicistischen Gebiete zugleich durch die Legisten und das römische Recht wurde die feudale Souveränität der seigneurs beseitigt, und eine volksthümliche social-politische Gliederung der Stände konnte nicht aufkommen. Alle kräftigeren Könige hatten um so mehr eine unbeschränkte Herrschaft ausgeübt, als man bei den fortdauernden englischen Invasionen das Bedürfniss einer festen monarchischen Einheit auf das lebhafteste fühlte; auch war der Adel in diesen mörderischen Kämpfen sehr zusammengeschmolzen. Unter dem Schutz des Königthums war zwar schon im 12. Jahrhundert eine gewisse Emancipation des dritten Standes zu Stande gekommen, jedoch nur in vereinzelter Weise als Befreiung einzelner Communen von den Rechten einzelner seigneurs; es bestand unter den Landschaften eine zu grosse Verschiedenheit und Abneigung, als dass ein umfassenderes Zusammenwirken hätte statt finden können. Ihre Freiheit war daher nur eine kurze und prekäre, wir sehen sie sehr bald, um Schutz gegen den Adel und die Söldner zu erhalten, in den Dienst der Krone treten, welche durch sie wirkliche Unterthanen, regelmässige Steuern und eine disciplinfähige Heeresmacht erlangt. Allerdings nahm nun, besonders in vielen Städten, der dritte Stand durch seine Betriebsamkeit, die gewerblichen Innungen einen gewissen Aufschwung, erlangte Wohlstand, und brachte es in Paris sogar, bei der Schwäche der Krone im Kampf gegen die Engländer, im 14. Jahrhundert zu einer grossen politischen Macht, zu einer democratischen Revolution, aber das war nicht von langer Dauer, da die Emancipation eine ganz unvollständige blieb und der dritte Stand nicht, wie in England, zu einer politischen Gliederung in sich selbst gelangte. Unter den Schwankungen zwischen dem absoluten Königthum und der Anarchie, während der fortdauernden Kriege mit den Engländern, welche wechselsweise einen grossen Theil des Landes eroberten und wieder verloren, konnte sich im

Volke kein fester politischer Sinn und unter den Ständen konnten sich keine politische Associationen ausbilden; das Land besonders wurde zerrüttet und in Ohnmacht erhalten, das Volk meistens von den Beamten der Grundherren und durch Steuern ausgesogen; und die Leibeigenschaft erhielt sich bei einem nicht geringen Theil der Bevölkerung bis zur Revolution. Auf diese Weise blieben die socialen und ökonomischen Zustände des Volks meistens sehr kläglich. Schon Baco schreibt es dem Mangel an kleinen freien Land-Eigenthümern in Frankreich zu, dass durchgängig in jenen hartnäckigen Kämpfen beider Nationen die Franzosen geschlagen wurden.

So kam es, dass die französischen Könige im 16. Jahrhundert als die unumschränktesten in Europa angesehen wurden, der Adel und die Geistlichkeit waren von ihnen abhängig geworden. Der Adel war gesunken durch die Bildung der stehenden Heere und den Handel mit Adelsbriefen, der als Finanzquelle diente; er lebte nicht mehr auf seinen Schlössern in altväterischer Sitte und Zucht, sondern sammelte sich um den Hof, um Stellen zu erlangen, um in heitern Spielen und glänzenden Hoffesten seine frühere glänzende selbständige Stellung und seine ruhmreiche Thaten zu vergessen. Noch weit abhängiger von den Königen und ihrem Beamtenregiment waren die Städte: die städtischen Beamten wurden durch die königlichen Controlleure beaufsichtigt und auch die Berathungen der Bürgerversammlungen einer genauen Oberaufsicht unterworfen. Zwar existirten noch einige das Königthum beschränkende Institutionen in den Parlamenten und der Rechnungskammer, welche als solche von Machiavell und anderen italienischen Staatsmännern dieser Zeit sehr gepriesen werden, allein diese fanden in der öffentlichen Meinung keinen Halt und selbst vom Parisischen Parlament war im Jahr 1526 die völlige Unumschränktheit des Königs anerkannt worden.

Das volksthümliche Staatsleben war also in Frankreich fast ganz verschwunden; es bildete sich hier nicht jener öffentliche Geist oder politische Rechtssinn aus, der sich in selbständigen politischen Korporationen darstellt, der in England nöthigenfalls seine Rechte auch mit Gewalt zu vertheidigen wusste. Es fehlt freilich auch in Frankreich im 16. Jahrhundert, in Perioden wo

keine feste königliche Macht vorhanden war, nicht an Versuchen der einzelnen Stände, die königliche Macht zu beschränken, aber sie konnten selbst in jenen Zeiten der religiös-bürgerlichen Kriege nicht durchdringen. — Wie nun das öffentliche politische Leben stets in den Gegensätzen der vorherrschenden Gewalt des Königthums und der vorübergehenden Herrschaft einer Parthei des Adels oder des Volks sich bewegte: so auch die politischen Ansichten und Theorien. Schon im 14. Jahrhundert wurde die Lehre ausgesprochen, dass die Regierung ohne die Beistimmung des Volks nichts vermöge, bald darauf aber die ganz entgegengesetzte von der Nothwendigkeit der Beschränkung der Stände geltend gemacht. Auch im 16. Jahrhundert treten diese beiden Richtungen in mehr ausgebildeten Theorien einander gegenüber. Den Standpunkt der vorherrschenden politischen Ideen vertritt das Werk von Bodinus über den Staat, in welchem die Lehre von der Souveränität des Monarchen zuerst bestimmter begründet wird. Um dieselbe Zeit vertheidigten der Jurist Franz Hotmann und der Hugenott Languet die Souveränität des Volks.

Dieser Mangel einer günstigen national-politischen Entwicklung hat einen nicht geringen übeln Einfluss auf den ohnedem schon beweglichen unruhigen Volkscharakter der Franzosen ausgeübt; es bildete sich jener Geist der Partheiung, der Intrigue, des Individualismus aus, der das Streben des Volks zur politischen Freiheit und zur Ordnung stets verdarb und vereitelte; die Einen wollten stets Despotismus, die Anderen Gleichheit und Freiheit, weil die Leidenschaft kein Maass kennt. Das nationale Leben ging in der Staatsgewalt auf oder wurde zum wenigsten so durch dieselbe beherrscht, dass es seine Impulse von ihr erhielt. Dazu kommt, dass auch auf dem kirchlichen Gebiete die nationale Entwicklung der Reformation unterdrückt wurde. Freilich war es nicht die Autorität und Gewalt der Kirche und des Staats allein, welche durch strenge Gesetze und Executionen die Ausbreitung der Reformation hemmten, sondern diese fand auch innere Hindernisse in dem leichtsinnigen, unruhigen, leidenschaftlichen Charakter des Volks, welcher der Entwicklung eines selbständigen religiösen Gemüthslebens, wie sie die neue Lehre forderte, nicht günstig war. Die letztere war innerlich nicht tief genug in das Volk einge-

drungen, um die vielen Schwierigkeiten, die sich ihrer Einführung entgegenstellten, überwinden zu können. Mochte es auch selbst unter den gebildeten Katholiken Viele geben, welche sich im Innern dem Antrag der Stände auf der Ständeversammlung zu Pontoise (1560) anschlossen, dass alle in Zweifel gezogene Religions-Artikel nach dem Worte Gottes allein entschieden werden und keine Verfolgungen statt finden sollten, weil es gegen alle Vernunft laufe, Jemand zu Handlungen nöthigen zu wollen, die er in seinem Herzen für böse halte: was vermochte diese vernünftige Einsicht und Forderung ohne die tiefere Theilnahme des ganzen Volks, gegen die Leidenschaften und Interessen, die sich an das Hergebrachte, an die bestehende Autorität und Gewalt anschlossen, gegen die strengen herrschenden geistlichen Gesetze, gegen die Agitation der Jesuiten und der römischen Kirche überhaupt!

Es entstand so auf allen Lebensgebieten ein innerer Zwiespalt im Geiste der Nation. Obgleich derselbe durch Auflösung der volksthümlichen politischen Institutionen, durch den Wohlstand und Luxus der Städte, durch den erwachten religiösen Geist, durch die Wiederbelebung der Kunst und Wissenschaft der alten Welt hingedrängt wurde zu einer neuen höheren nationalen Entwicklung, so hielt ihn doch das bestehende Regiment im Staat und in der Kirche, und auf dem wissenschaftlichen Gebiete die Scholastik gefesselt. Wie wenig diese letztere in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch vor dem Geiste der neuen Zeit zurückgewichen war, lässt sich abnehmen aus dem unglücklichen Kampf des Petrus Ramus gegen dieselbe, aus den grotesken Schilderungen derselben von Rabelais und aus der Kritik Charrons. Die Folgen dieses Zwiespaltes konnten nur unglückselige sein. Der energische Geist der französischen Nation, dem nach Innen zu der Ausbildung politischer Institutionen, zu corporativer Thätigkeit nicht Raum genug vergönnt war, verzehrte sich entweder in sich selbst, in Parthei-Streitigkeiten, Bürgerkriegen im Innern, oder er warf sich unter glücklichen Herrschern erobernd nach Aussen. Die Folgen dieser Entzweiung, dieser Bürgerkriege für das sittliche Leben schildert ein französischer Staatsmann jener Zeit in folgender Weise. „Der Landbau lag darnieder; zahllose Städte und

Dörfer waren verheert, geplündert, verbrannt, in Einöden verwandelt; die armen Landleute, von Reformirten wie von Katholiken aus ihren Häusern verjagt, ihres Viehes und ihrer andern Habe beraubt, gefangen genommen und zur Zahlung eines Lösegeldes gezwungen, flohen gleich wilden Thieren von ihrem Eigenthum, um sich nicht denen Preis zu geben, welche keine Barmherzigkeit kannten. Handel und Gewerbe stockten, Kaufleute und Handwerker hatten Läden und Werkstätte verlassen, um die Waffen zu ergreifen; der Adel war in sich zerspalten, die Geistlichkeit unterdrückt, Niemand seines Besitzes und seines Lebens sicher. Die Rechtspflege konnte nicht geübt werden, Gewalt trat an die Stelle der Obrigkeit und der Gesetze. Der Bürgerkrieg wurde eine unversiegbare Quelle von jeglichem Bösen, von Diebstahl, Raub, Ehebruch, Mord selbst der nächsten Verwandten und anderen nur erdenklichen furchtbaren Lastern, für welche es weder Schranke noch Strafe gab. Das Schlimmste aber war, dass *in diesem Kriege die Waffen*, welche zur *Vertheidigung* der Religion ergriffen waren, jede Religion und Frömmigkeit vernichteten und, wie in einem verdorbenen und verwesten Körper, eine Unzahl von Gottesläugnern hervorbrachten, denn die Kirchen und Klöster wurden geplündert und zerstört, die Mönche vertrieben, den Nonnen Gewalt angethan und das was in vier Jahrhunderten erbaut worden war, wurde in Einem Tage vernichtet“.

Unter diesen Umständen und gefesselt durch die Ordnungen der Kirche und der Scholastik konnte auch der denkende Geist der Nation nicht zu einer gesunden Entwicklung gelangen; auch hier tritt ein innerer Zwiespalt ein: einer formalen, leeren theologischen Metaphysik stellt sich stets gegenüber eine naturalistische Skepsis oder eine bodenlose Mystik. Auf dem ethischen Gebiete wird bei dem geselligsten Volke der Welt der Individualismus vorherrschend. Die freien ethischen Denker dieses Jahrhunderts konnten demnach nicht freudige begeisterte Boten einer neuen Zeit sein; sie verzweifeln vielmehr an der Gegenwart und an der Unnatur, Schwäche und Lasterhaftigkeit der Menschen; sie stecken selbst viel zu tief in der Skepsis und dem Naturalismus, um den Gedanken einer politischen oder sittlichen Regeneration fassen zu können und flüchten sich, mit den späteren griechischen

Philosophen, aus dieser Welt des Elends in die des eigenen Ich, um hier Ruhe und Glück zu finden; mit dem Staat, der Kirche, der Welt überhaupt finden sie sich ab durch passive Unterwerfung unter ihre Ordnungen. In diesen Hauptpunkten stimmen Montaigne und Charron überein; sie weichen jedoch darin von einander ab, dass der erstere, ein heiterer Weltmann, sich mehr dem Naturalismus, der andere, als katholischer Geistlicher, mehr der spiritualistischen Geringschätzung der Welt sich zuneigt. Wir richten zunächst unsere Aufmerksamkeit auf den ersten französischen Politiker.

J. Bodinus 1530—1596.

Er war Rechtsgelehrter, Advokat, später Publicist und auf kurze Zeit Staatsbeamter und Deputirter des dritten Standes. Ausser seinem Hauptwerk über den Staat, welches 1577 erschien, existiren noch mehrere Schriften von ihm, unter diesen eine démonomanie des sorciers und das noch ungedruckte philosophische colloquium heptaplomeres, wovon Guhrauer Auszüge mitgetheilt hat. Er zeigt sich in seinen Schriften, wie auch in seinem Leben, als einen Mann von patriotischer und religiöser Gesinnung, obgleich seine Rechtgläubigkeit und seine politische Ueberzeugungstreue verdächtigt wurden. Als Denker entbehrt er der Originalität und Klarheit, ist jedoch mit einer für seine Zeit bedeutenden juristischen und philosophischen Gelehrsamkeit ausgerüstet. In dem erwähnten philosophischen Gespräch kommt Manches vom Vernunft- und Naturgemässen und von der natürlichen Religion vor, aber nirgends klare bestimmte Begriffe hierüber. Die wahre und beste Religion, lehrt er, sei in der ältesten zu suchen, welche von Gott, vereinigt mit der heiligsten Sprache und mit der rechten Vernunft, den menschlichen Gemüthern eingepflanzt worden, durch welche jene Gerechte von Abel bis Abraham glückselig gewesen seien. Worin aber Wesen und Inhalt dieser ältesten Religion bestehe, welche er als einfache Naturreligion bezeichnet, darüber wird nichts Anderes beigebracht, als dass der ewige und einzige Gott angebetet und ihm geopfert wurde. — Seine

Schrift über den Staat, welche bei ihrem ersten Erscheinen viel Aufsehen in Frankreich und auch in England machte, enthält manche gute und auch wohl beziehungsweise neue Ideen und Montesquieus Werk ist derselben mehr schuldig, als man gewöhnlich annimmt, aber es fehlt auch hier den Gedanken an Schärfe; das Neue und Gute ist in einen so grossen Wortschwall eingehüllt, dass in neuester Zeit sein Buch wenig mehr gelesen worden zu sein scheint. Er folgt in seinen allgemeinen speculativen Ansichten meistens dem Platon oder Aristoteles, stellt sich indess, was die eigentlichen politischen Begriffe und Ansichten betrifft, auf den Boden seiner Zeit. Er schrieb, der Vorrede zufolge, sein Werk, um den Fürsten zu Hülfe zu kommen in ihrer Sorge für das allgemeine Beste, was jetzt, da das Staatsschiff in den bürgerlichen Kriegen fast Schiffbruch gelitten, um so nöthiger sei. Er kämpft daher gegen Machiavell, den er einen nichtswürdigen Menschen schilt, und gegen Alle, welche Regeln für die Tyrannei aufgestellt, und auf gleiche Weise gegen die noch weit gefährlicheren Lehren, welche unter dem Schleier der Steuer-Befreiung und der Volksfreiheit die Unterthanen gegen ihre natürlichen Fürsten zur Revolution veranlassen. Beiderlei Lehren, meint er, gehen nicht so sehr aus Bosheit als aus Unkenntniss der Staatsangelegenheiten hervor. Er dagegen will (der lateinischen Vorrede zufolge) das was wahr, lobenswerth, tugendhaft ist, aus den reinsten Quellen der Natur schöpfen. Wir sehen ihn jedoch in seinem Streben nach einem juste milieu nicht zu bestimmten Principien gelangen, wie er denn auch der Inkonsequenz in seiner politischen Laufbahn beschuldigt wird. Er vertheidigte zuerst die Rechte des dritten Standes, später die des Königs und tritt zuletzt wiederum gegen den letzteren auf und sucht den Aufstand des Volks gegen den König zu rechtfertigen. Da uns hier nicht eine scharf und consequent ausgeprägte philosophische und politische Ansicht vorliegt, so werden wir uns darauf beschränken, aus seinem weitschichtigen Werke die wichtigeren Grundzüge seiner Lehren hervorzuheben. Er beginnt sein Buch mit einer Definition des Staats, welche seinen Standpunkt im Allgemeinen bezeichnet.

Begriff des Staats.

Der Staat ist eine rechtmässige Regierung mehrerer Familien und dessen, was ihnen gemeinschaftlich ist, mit souveräner Macht. (In der lateinischen Ausgabe wird der Begriff noch etwas genauer bestimmt als familiarum rerumque inter eas communium summa potestate ac ratione moderata multitudo). Der Staat muss als eine rechtmässige oder nach der Vernunft, dem Naturgesetze bestimmte Gemeinschaft bezeichnet werden, um ihn von einer Genossenschaft von Räubern zu unterscheiden. Die Aristotelische Definition: eine Gesellschaft von Menschen, vereinigt um gut und glücklich zu leben, enthält, nach Bodinus, zu wenig und zu viel. Es fehlen nämlich die drei Hauptmerkmale, die Familien, die Souveränität und das, was in einem Staat gemeinschaftlich ist. Ueberflüssig dagegen sei der Begriff des glücklichen Lebens, wie derselbe gewöhnlich verstanden wird, denn der Staat könne als solcher gut regiert und doch zugleich durch viele Arten von Unglück niedergedrückt werden und umgekehrt müsste, jener Aristotelischen Definition zufolge, ein Staat mit fruchtbarem Territorium, Reichthum, starker Bevölkerung rechtmässig regiert sein, auch selbst, wenn er bis zum Uebermaass der Schlechtigkeit gelangt und in alle Laster versunken wäre. Und doch, fährt B. fort, ist es gewiss, dass die Tugend keinen grössern Hauptfeind hat, als einen solchen Reichthum, der zur Befriedigung der Begierden dient und dass es fast unmöglich ist, beide entgegengesetzte Dinge zu vereinigen. Diese Dinge also, von denen man meint, dass sie das Leben glücklicher machen, Reichthum, Macht, Grundstücke sind nicht nöthig für wohl eingerichtete Staaten. Er giebt zwar weiterhin zu, dass der Staat auch wohl dieser natürlichen Dinge bedürfe, aber das Gute des Menschen hänge ab von seinem edelsten Theil und dieser sei die Betrachtung. „Wir messen die Würde und Vortrefflichkeit der Staaten und aller Dinge nach dem Zweck des Guten. Zwischen einem guten Menschen und einem guten Bürger machen wir keinen Unterschied; das höchste Gut des Individuums und der Gemeinschaft ist eins und dasselbe, die intellectuelle oder kontemplative Tugend. Das Volk geniesst des höchsten Glücks, wenn es den Zweck vor Augen hat, sich in der Betrachtung der natürlichen menschlichen und göttlichen Dinge zu

üben, indem es dabei Gott preiset, dasselbe ist auch der Zweck und das Glück des Staats. Der Betrachtung sind die moralischen Tugenden der Thätigkeit unterzuordnen. Obgleich in diesen allgemeinen Betrachtungen der Einfluss des Aristoteles nicht zu verkennen ist, so treten doch bei B. die Begriffe der neueren Zeit bereits in zwiefacher Weise hervor: auf dem ethischen Gebiete der der Verpflichtung, weniger der der Berechtigung des Individuums, auf dem politischen Gebiete der Begriff der Souveränität.

Alle rechtmässig geschlossenen Verbindungen der Menschen, *lehrt* er, die Familien, Collegien, Genossenschaften, Staaten werden durch gegenseitige Verpflichtungen des Befehlens und Gehorchens in Schranken gehalten, wodurch jene Freiheit, welche die Natur Jedem gab, ohne sie an bestimmte Gesetze zu binden, unter eines Andern Herrschaft und Macht gestellt wird. Die natürliche Freiheit besteht darin, dass die von Natur wohl gebildete Seele ausser Gott keine *andere Herrschaft* anerkennt, als *die seiner selbst*, *d. h. der* richtigen Vernunft, die vom göttlichen Willen niemals abirrt. Denn ehe Jemand den Andern richtig befiehlt, muss er sich selbst befehlen lernen, damit der Vernunft die Herrschaft, der Begierde der Gehorsam zugetheilt werde: so wird es geschehen, dass Jeder das Seinige hat: das ist das Höchste der ganzen Gerechtigkeit, dieser ersten und schönsten aller Tugenden, die alle übrigen umfasst. Hiernach musste denn B., obgleich er aus dieser natürlichen Freiheit keine bestimmte natürliche Rechte ableitet, die Sklaverei und Leibeigenschaft verwerfen. Er erwägt sehr sorgfältig die Gründe dafür und dagegen (I, 8, III, 8.), bemerkt aber zuletzt: Ich, wenn mir hierüber eine Stimme zugestanden wird, wünsche dass die Sklaven (Leibeigenen) und freien Menschen auf gleiche Weise mit dem Bürgerrecht beschenkt werden. Es ist eine anmassende Verwegenheit und Gottlosigkeit der Menschen, dass sie, des Zustandes der Menschen vergessend, dieses göttliche lebendige Wesen nicht nur ihrer Lust schändlich zu dienen zwingen, nachdem sie ihm die Freiheit entrissen haben, sondern sogar wollen, jene sollen wie das Vieh oder schlechter sich befinden. Mögen die Leibeigenen Menschen im niedrigsten Zustande sein, so verdienen

sie doch den Namen des Bürgers; wollen wir, dass sie im Staat, in der Familie im Gehorsam bleiben, so müssen sie auch am Staate Antheil haben.

Den ethischen Standpunkt macht er nun auch für die Regierung und für das Verhältniss der Stände zu einander geltend (IV, 4). Aller politischen Dinge erster und bester Zweck ist die Tugend; es kann für den Gesetzgeber und Regenten keinen höhern Zweck geben, als dass er die Bürger, so viel wie möglich, durch alle Tugenden ausgezeichnet und gut mache. Dies kann durch nichts besser geschehen, als wenn er die grösste Belohnung der Tugend für Alle als das sicherste Ziel zum Anschauen und Erlangen darbietet. Die Natur der Menschen ist eine solche, dass sie nur schwer und durch die Lockungen vieler Belohnungen zur Tugend geleitet wird. Es kann aber keine grössere Belohnung der Tugend geben, als die Ehre selbst, welche nach Nützlichkeit und Gewinn messen zu wollen, unwürdig wäre, da die Tugend keinen grössern Hauptfeind hat, als den gewinnreichen Nutzen, wenn nämlich der Nutzen von der Tugend, mit welcher er der Natur nach zusammenhängt, getrennt wird. Der beste Herrscher aber scheint nur auf die Weise alle Bürger der Ehren und obrigkeitlichen Würden nach ihrem Verdienst geniessen lassen zu können, wenn dieselben nicht für immer gegeben werden. Eine Ursache für Streitigkeiten und Aufruhr ist die Ungleichheit der Belohnungen. — B. will daher auch, dass der wahre Adel nach der Tugend verliehen werde. „Was ist absurder oder verderblicher, als die Würde nach Gewinn, den Stand nach Geld, den Adel nach Wohlstand abzumessen! Da wir meistens durch eitle Meinung und durch im Volk herrschende Irrthümer, aus denen das öffentliche und Privatrecht besteht, geleitet werden, so hat auch das Geltung gewonnen, dass der, welcher den Adel durch Zugeständniss des souveränen Fürsten (welcher allein ihn verleihen kann), durch Tugend, Wohlstand u. s. w. erlangt hat, denselben nicht nur auf die Nachkommen, sondern auch auf die Adoptiv-Kinder übertragen kann. Weise Männer haben festgestellt, dass Tugend und Verdienste der Vorfahren nicht über die Urenkel hinaus und nur auf rechtmässige Erben sich fortpflanzen. Nach unsern schlechten verdorbenen Sitten wird Jeder, je ent-

fernter er von der Tugend der Vorfahren ist, um so mehr als ein Adliger betrachtet.

Die Souveränität, lehrt B. (c. 8), ist die absolute und fortdauernde Herrschaft des Gemeinwesens, welche noch von Niemand definirt worden sei. Diese Herrschaft ist eine beständige, d. h. sie wird nicht auf eine bestimmte Zeit auf Fürst oder Volk übertragen. Nur derjenige ist Souverän, der nach Gott nichts Höheres anerkennt, als sich selbst; der souveräne Fürst ist nur Gott Rechenschaft schuldig, wenn gleich er die souveräne Macht vom Volke hat. Wenn die absolute Gewalt ihm rein und einfach gegeben ist, auch nicht in irgend einer precären Form, so ist es gewiss, dass dieser ist und sich nennen kann einen souveränen Monarchen, denn das Volk hat sich ausser Besitz gesetzt (dessaisi) und entledigt (depouillé) seiner souveränen Macht, um ihn in Besitz zu setzen und damit zu bekleiden, und auf ihn trägt es seine ganze Macht, Autorität, Prärogative und Souveränität über. Das Volk oder *die Seigneurs des* Gemeinwesens können rein und einfach die souveräne Macht einem geben, damit er über die Güter und Personen im ganzen Staat nach seinem Belieben verfüge und dann sie hinterlasse, wem er will — ganz so wie der Eigenthümer sein Gut ganz rein und einfach, ohne andere Ursache als die seiner Liberalität, verschenken kann. Diese Schenkung nimmt keine Bedingungen mehr an, wenn sie einmal vollendet ist. Für die Souveränität giebt es keine andere Bedingungen als das Gesetz Gottes und der Natur, denn diesen beiden und einigen menschlichen Gesetzen sind alle Völker unterworfen. Aber die Souveräne hängen auf keine Weise von den Befehlen eines andern ab; sie können neue Gesetze geben und unnütze beseitigen, was nicht derjenige thun kann, der den Gesetzen Anderer unterworfen ist. Darum sagt das Gesetz, dass der Fürst nicht gebunden ist an die Herrschaft der Gesetze. Er ist nicht gebunden an die Gesetze seiner Vorgänger und noch weniger an die Gesetze und Verordnungen die er selbst erlässt, denn es ist der Natur nach unmöglich, sich selbst ein Gesetz zu geben, oder sich selbst etwas zu befehlen, was vom eigenen Willen abhängt; das Gesetz sagt: nulla obligatio consistere potest quae a voluntate promittentis statum capit, was deutlich zeigt, dass der König nicht seinem

Gesetze unterworfen sein kann. Auch sehen wir am Schluss der Edicte und Ordonnanzen immer die Worte: car tel est nôtre plaisir, um zu verstehen zu geben, dass die Gesetze des souveränen Fürsten, wie sehr sie übrigens auf gute Gründe gestützt seien, nichtsdestoweniger von seinem reinen und freien Willen abhängen. Man muss indess zwischen Gesetz und Vertrag unterscheiden: der Fürst ist nicht an die gegebenen Gesetze, wohl aber an die gerechten und rechtmässigen Verträge, an deren Beobachtung die Unterthanen im Allgemeinen oder Besonderen ein Interesse haben, gebunden. Aber der Fürst kann eingreifen in die Gesetze, welche zu halten er versprochen und beschworen hat, wenn die Gerechtigkeit derselben aufhört, ohne Einwilligung der Unterthanen. Hierin erkennt man die Grösse und die Majestät des wahren souveränen Fürsten: wenn die Stände des ganzen Volks versammelt sind und ihrem Fürsten Suppliken in aller Demuth präsentiren, ohne irgend eine Macht etwas zu befehlen oder zu beschliessen, ohne eine berathende Stimme: so wird das für Gesetz, Verordnung, Ordonnanz gehalten, worin es dem König gefällt übereinzustimmen oder nicht, was er befiehlt oder verbietet. Wäre der Fürst den Ständen unterworfen, so wäre er weder Fürst noch Souverän. Selbst in England ist der Monarch nicht von den Ständen abhängig und nimmt an oder verweigert ein Gesetz, wie es ihm gut scheint; auch er hat die volle Souveränität. Zwar sagt man, dass die Stände dort nicht leiden, dass man sie mit ausserordentlichen Auflagen beschwert. Ich antworte, dass die anderen Könige nicht mehr Macht haben, als die Könige von England, denn es liegt nicht in der Macht irgend eines Fürsten der Welt, nach Belieben Auflagen vom Volk zu erheben, nicht mehr, als das Gut eines Andern zu nehmen. B. empfiehlt das Recht der Steuerbewilligung für die Stände, jedoch nicht unbedingt. Wenn die Noth des Staats drängt, so darf man die Beistimmung des Volks nicht erwarten, um dessen Wohl es sich handelt, welches in der Weisheit des Fürsten besteht. — Die Souveränität aber wird nicht alterirt und vermindert durch die Gegenwart der Stände; im Gegentheil ist dieselbe um so viel grösser und herrlicher, indem der Fürst sein ganzes Volk sich als Souverän anerkennen sieht. Hiermit steht nicht in Widerspruch, dass durch solche Versamm-

lungen die Fürsten ihren Unterthanen viele Dinge bewilligen, die sie nicht bewilligten, würden sie nicht durch die Forderungen, Bitten und gerechten Klagen eines gedrückten Volks besiegt, denn dieses wird häufig geplagt ohne Wissen des Fürsten. So sieht man, dass der Hauptpunkt der souveränen Majestät und absoluten Gewalt darin liegt, den Unterthanen im Allgemeinen Gesetze ohne ihre Beistimmung zu geben. Der souveräne Fürst muss die Gesetze in seiner Gewalt haben, um sie verbessern zu können. Wäre er gebunden, die Meinung des Senats oder Volks anzunehmen, so müsste er durch seine Unterthanen von dem Schwur dispensirt werden, die Gesetze unverletzlich zu erhalten; — es wird dann mit der Souveränität gespielt, so dass bald der Fürst, bald das Volk Herr ist, eine offenbare Absurdität, unverträglich mit der Souveränität, entgegen dem Gesetz und der natürlichen Vernunft. — Wenn die souveräne Gewalt für den Fürsten selbst nützlich ist, so ist sie noch mehr angemessen für die seigneurs im aristokratischen Staat und nöthig für das Volk im demokratischen Staat. Die Unterthanen sind ganz an die Gesetze gebunden, es müsste denn ein bürgerliches Gesetz offenbar gegen die Gesetze Gottes (d. h. die des alten und neuen Bundes) und gegen das Naturgesetz sein. Von dem Naturgesetz kann Niemand den Fürsten dispensiren. Der Fürst kann nicht eingreifen in die Gesetze Gottes, der laut und klar durch sein Gesetz ausgesprochen hat, dass es nicht erlaubt ist, zu nehmen, noch selbst zu begehren das Gut eines Andern. B. bestreitet hier ältere Ansichten und meint, die entgegengesetzten Lehren seien gefährlich, zeigen die Löwenklauen und bewaffnen den Fürsten mit dem Schleier der Gerechtigkeit. Wenn der Fürst nicht Macht besitzt, die Schranken der Naturgesetze, welche Gott festgesetzt, zu übertreten, so wird er auch das Gut eines Andern nicht nehmen können, ohne gerechte und vernünftige Ursache, durch Kauf, Tausch, legitime Confiscation, oder wenn er mit dem Feinde unterhandelt über den Frieden, wenn dieser nur mit Aufopferung der Güter der Unterthanen erlangt werden kann; denn die natürliche Vernunft will, dass das allgemeine Beste dem besondern vorgezogen werde. Auch ist bei allen Schenkungen, Privilegien, Handlungen der Fürsten die Clausel: sauf le droit d'autrui mitverstanden, wenn

sie auch nicht ausgesprochen ist. — Dieser Begriff der Souveränität erhält nun auch einen durchgreifenden Einfluss auf

Die Lehre von den verschiedenen Staatsformen.

B. verwirft die aus den gewöhnlichen drei Staatsformen gemischte Verfassung. Wenn die Souveränität etwas Untheilbares ist, wie könnte sie an einen Fürsten, an die seigneurs und das Volk zugleich ausgetheilt werden? Es widerspricht sich, dass derselbe befiehlt und gehorcht. B. sucht zu zeigen, dass Sparta, Rom, Venedig einfache Republiken waren, dass der französische Staat eine reine Monarchie sei. Es ist ein Majestätsverbrechen, die Unterthanen zu Genossen des souveränen Fürsten zu machen. Es hat nie einen solchen gemischten Staat gegeben und man kann sich keinen solchen vorstellen, weil die Kennzeichen, Rechte der Souveränität untheilbar sind. Derjenige, der die Macht hat, Allen Gesetze zu geben —, wird den Adel und das Volk verpflichten, keinem anderen als ihm Gehorsam zu leisten: so dass man wird zu den Waffen greifen müssen, bis die Souveränität einem Fürsten, einem geringern Theil des Volks oder dem ganzen Volke bleibt.

Im 2. Buch untersucht B. die verschiedenen Staatsformen genauer und weitläufig; wir heben zunächst einige eigenthümliche Ansichten über die Monarchie überhaupt hervor. Jede Monarchie, lehrt er, ist eine herrschaftliche (seigneuriale), eine königliche oder tyrannische, was keine Verschiedenheit des Staats ausmacht, sondern nur eine Verschiedenheit die Monarchie zu regieren, denn man muss Staat und Regierung unterscheiden, — was noch von Niemand geschehen ist. Der Staat kann ein monarchischer sein und nichtsdestoweniger in demokratischer Weise regiert werden, wenn der Fürst durch Stände, Beamte u. s. w. auf gleiche Weise gegen Alle handelt, ohne Rücksicht auf Adel, Reichthum, Tugend. Die Monarchie wird aristokratisch regiert, wenn der Fürst die höchsten Stellen und Beneficien nur dem Adel, den Reichsten, Tugendhaften giebt. Auch die aristokratische Herrschaft kann ihren Staat demokratisch regieren, wenn sie die Ehrenstellen an alle Unterthanen auf gleiche Weise vertheilt. Die Monarchie ist eine königliche oder legitime, wo die Unterthanen den Gesetzen

des Monarchen gehorchen und der Monarch den Gesetzen der Natur, indem die natürliche Freiheit und das Eigenthum der Güter den Unterthanen bleibt. Die herrschaftliche Monarchie ist die, wo der Fürst zum Herrn der Güter und Personen durch Macht und Recht des Krieges gemacht worden ist, regierend seine Unterthanen, wie der Familienvater seine Sklaven. Die tyrannische Monarchie ist die, wo der Monarch, die Naturgesetze verachtend, die freien Personen wie Sklaven, und die Güter der Unterthanen wie die seinigen missbraucht. Derselbe Unterschied findet sich in den aristokratischen und demokratischen Staaten: beide können legitime, herrschaftliche oder tyrannische sein. Die herrschaftliche Monarchie ist der Zeit nach die erste. Wollte man einwenden, dass die herrschaftliche Monarchie eine tyrannische sei, in Betracht, dass sie direct gegen die Naturgesetze ist, welches Jeden in Freiheit und in der Herrschaft seiner Güter erhält, so antworte ich, dass es keineswegs gegen das Gesetz der Natur ist, freie Menschen zu Sklaven zu machen und sich der Güter Anderer zu bemächtigen. Wenn die Uebereinstimmung aller Völker gewollt hat, dass das, was durch guten Krieg erlangt worden ist, dem Sieger gehöre und die Ueberwundenen Sklaven der Sieger seien, so kann man nicht sagen, dass die so begründete Monarchie tyrannisch sei. B. beruft sich dabei auf den Erzvater Jacob. — Die Regel, welche will, dass das Kriegsrecht nicht Statt finde, wo es einen Oberen giebt, um Gerechtigkeit zu handhaben, diese zeigt sehr gut, dass da, wo kein Oberer existirt, der befiehlt, der Starke als gerecht angesehen wird, denn sonst müssten wir bekennen, dass es keinen Unterschied giebt zwischen dem Recht des Kriegs und dem Diebstahl. Auch sehen wir tyrannische Staaten bald untergehen, die herrschaftlichen Monarchien aber lange dauern. Die Ursache davon liegt darin, dass diese letztere Herrschaft göttlicher ist, dass die Unterthanen in derselben Leben Güter und Freiheit nur vom souveränen Fürsten haben, der sie rechtmässig erobert hat. — Hier sind offenbar die oben bezeichneten Grundsätze des natürlichen Rechts in Rücksicht auf die Sklaverei nicht festgehalten. Wir übergehen die nähere Betrachtung der einzelnen Formen und beschränken unsere Aufmerksamkeit auf

Die königliche Monarchie.

Auch hier kommen vorzugsweise die gegenseitigen Pflichten der Beamten, der Unterthanen und des Souveräns in Betracht (III, 4). Was zunächst die des Beamten betrifft, so hält er den Satz fest, dass, wo es sich um Handlungen gegen die heiligen Gesetze Gottes und der Natur handelt, der Beamte dem Fürsten Gehorsam nicht schuldig sei. Er bekämpft hier die Ansicht früherer Doctoren, dass der Fürst in natürliche Rechte einen Eingriff thun dürfe. Wenn die Alten, bemerkt er, mit Recht sagten, dass man niemals thun solle, wovon man zweifelt, ob es recht oder unrecht ist, so gilt dies mit viel stärkerem Grunde, wenn man als gewiss annimmt, dass die vom Fürsten befohlene Sache ihrer Natur nach unrecht sei. Es ist besser, den Staat zu verlassen, als in einer Sache zu gehorchen, die gegen das Naturgesetz ist. Von der anderen Seite will er jedoch die Vorsicht und Nachgiebigkeit möglichst weit ausgedehnt wissen. „Wenn der Fürst befiehlt, dass seine Handlungen gegen die Unterthanen entschuldigt werden, so ist es viel besser zu gehorchen und das Andenken an ein schon vollbrachtes Böses zu begraben, als durch Widerspruch ihn zu Schlimmerem zu reizen, wie Papinian den Caracalla. — Es ist weit besser, sich unter der souveränen Majestät in allem Gehorsam zu beugen, als durch Weigern gegen ihre Befehle den Unterthanen das Beispiel zur Empörung zu geben. Man muss sich hüten, unter dem Vorwand des Gewissens oder eines schlecht begründeten Aberglaubens der Empörung Eingang zu verschaffen, denn indem der Beamte, der die Zuflucht zu seinem Gewissen nimmt, Schwierigkeiten macht, die Befehle des Fürsten auszuführen, fällt er ein ungünstiges Urtheil über das Gewissen des letzteren. Er muss also wohl versichert sein der Erkenntniss des ewigen Gottes und der wahren Verehrung, die er ihm schuldig ist. — Wenn aber der Befehl des Fürsten nicht dem Naturgesetz entgegen ist, so muss der Beamte ihn ausführen, selbst wenn er auch dem Völkerrecht entgegen ist, denn dieses kann alterirt werden durch das bürgerliche Gesetz. Fehlt der Fürst gegen das letztere, so muss doch der Beamte gehorchen, denn es ist nicht Sache des Beamten, Kenntniss zu nehmen. Wenn der Fürst eine gerechtere vortheilhaftere Verordnung cassirt zu Gunsten einer

entgegengesetzten, so kann der Beamte die Ausführung derselben aufhalten und Vorstellungen machen, ja er ist hierzu verpflichtet; befiehlt aber dann der Fürst, so muss er gehorchen. Auch ungerechte Decrete in Rücksicht auf die bürgerliche Justiz soll er verificiren und in Ausübung setzen. Es giebt indess auch höhere und erbliche vom Souverän octroyirte Beamten, die nicht bloss Vollzieher des Gesetzes sind (III, 5).

Den Unterthanen gegenüber will B. streng die Würde der Beamten aufrecht erhalten wissen. „Man kann die Beamten nicht misshandeln, ohne ein Majestätsverbrechen zu begehen. Es ist nöthig, die Beamten zu achten und zu ehren als solche, denen Gott diese Macht gegeben hat. Die Römer waren hierin sehr streng. Freilich wurden die Aemter damals der Tugend und nicht wie jetzt dem Meistbietenden gegeben; aber wenn auch erkauft, so darf man doch unter diesem Vorwand die Beamten nicht verachten. Dies kann nicht geschehen ohne die Verachtung Gottes, welcher *diese* Macht verleiht, in welcher Form es auch sei. — Wenn eine Injurie gegen ein Collegium von Richtern vorkommt, so können diese über das Verbrechen erkennen, nicht um die ihnen geschehene Beleidigung zu rächen, sondern die gegen den Staat, der mehr als sie beleidigt ist. Die Gerechtigkeit ist von der Natur, dass sie nichts mit der Strenge, der Grausamkeit, auch nichts mit dem Mitleid gemein hat; das Gesetz Gottes verbietet Mitleid mit dem Bestraften; die zu grosse Milde bringt Verachtung der Gesetze und der Beamten hervor«.

Für den wahren oder königlichen Monarchen aber stellt B. die oben bezeichnete sittliche Regel auf: er bezeichnet ihn als denjenigen, der dem Gesetz der Natur sich so gehorsam erweist, wie er wünscht, dass die Unterthanen gegen ihn seien, indem er die natürliche Freiheit und die Güter derselben respectirt; er regiert seine Unterthanen und leitet seine Handlungen durch die natürliche Gerechtigkeit, die man sieht und erkennt so klar und leuchtend, wie das Sonnenlicht. Wenn die Gerechtigkeit, bemerkt er an einer anderen Stelle, der Zweck des Gesetzes, das Gesetz das Werk des Fürsten, dieser aber das Bild Gottes ist: so muss, nach derselben Schlussfolgerung der Vernunft, das Gesetz des Fürsten nach dem Muster des göttlichen Gesetzes gemacht sein.

B. will den königlichen Monarchen mit allen sittlichen Eigenschaften geschmückt wissen. Er missbilligt die Aristotelische Definition desselben: „der herrscht nach dem Wunsche seiner Unterthanen", denn der König würde dann nur eine einfache Magistratsperson sein. Der Name König kann nur dem zukommen, der absolut souverän ist. Er ist nicht Tyrann, wenn Hinrichtung, Verbannung u. s. w. bei Staatsveränderungen vorkommen. Oft sogar wird durch die Milde eines Fürsten der Staat ruinirt und derselbe durch die Grausamkeit eines anderen gehoben (c. 5). — Der Fürst des Vaterlandes ist heiliger und muss unverletzlicher sein, als die Natur, da er von Gott gesendet und eingesetzt ist. Niemals darf der Unterthan etwas gegen seinen souveränen Fürsten unternehmen, wie ein böser grausamer Tyrann er auch sei; es ist erlaubt, ihm nicht zu gehorchen in Dingen gegen das Gesetz Gottes und der Natur, zu fliehen, sich zu verstecken, die Streiche zu pariren, eher den Tod zu leiden als gegen die Ehre zu handeln. Wie viele Tyrannen aber würde es geben, wenn es erlaubt wäre, den zu tödten, der zu viel Steuern auflegt u. s. w. Wie sollten dabei die guten Fürsten ihres Lebens sicher sein!

Die Verpflichtungen zwischen Fürst und Unterthanen aber sind gegenseitige, von beiden Seiten bestehende, so dass nicht mehr dem Fürsten die Unterthanen gehorchen sollen, als der Fürst den Unterthanen das Recht handhaben (IV, 6). Da das Vorbild des Fürsten einen so grossen Einfluss ausübt auf die Sitten der Unterthanen, so muss man dafür sorgen, dass das Volk nur einen durch Wissenschaft und noch mehr durch die Natur gebildeten Fürsten erblicke; ist er lasterhaft, so werde er den Augen der Seinigen als eine Volkspest entzogen. Mag nun aber auch der Fürst nicht lasterhaft sein (ein selten den Sterblichen verliehenes Gut, da kaum in einzelnen Zeitaltern einige erträgliche Fürsten gefunden werden), so kann doch leicht dem Fürsten etwas entschlüpfen, was lächerlich ist. Der Fürst soll also sich hüten, durch zu häufigen Umgang mit den Unterthanen zu viel von seiner Majestät zu verlieren und dadurch Verachtung bei jenen zu erzeugen, denn dieser folgt Anmassung und Abfall vom Fürsten. Zeigt sich der Fürst seinem Volke schrecklich und furchtbar, um seine Majestät zu erhalten, so wird er durch die Furcht eben so viel von seiner

Liebe verlieren. Die Liebe der Seinigen ist ihm weit mehr nöthig zum Heil des Staats, als die Furcht, denn der welcher liebt, fürchtet zu verletzen den, welchen er liebt; der aber, welcher bloss fürchtet, strebt denselben zu hassen und zu tödten. Gott scheint den Sterblichen ein Beispiel gegeben zu haben, durch dessen Befolgung sie geliebt und gefürchtet werden. Er offenbart sich den Sterblichen nur selten, nur den Schlafenden, nur wenigen Männern von höchster Reinheit und Rechtschaffenheit; nur das auserwählte Volk hörte Gott, der nur im Geiste der Anschauung sich darbietet, seine Gesetze mit Geräusch verkündigen. Der Fürst hat also in der Verwaltung des Staats jene Weisheit, welche Gott in der Regierung der Welt anwendet, nachzuahmen, dem Anblick der Unterthanen sich möglichst zu entziehen und sich nur in höchster Würde der Anschauung darzubieten, seine Rathschläge und Geheimnisse nur wenigen Menschen von höchster Weisheit und Redlichkeit mitzutheilen und sie als Ausleger seiner Gesetze zu gebrauchen, die Unterthanen mit höchster Güte und Liebe zu pflegen und zu schützen. — Die nöthigste Lehre für den Fürsten zur Erhaltung des Reichs ist: dass Alle ihn so viel wie möglich mit Liebe und Wohlwollen, keiner mit Hass verfolgt. Das aber wird er am besten erreichen, wenn Strafe und Belohnung nach dem Verdienst eines Jeden beschlossen werden. Der Fürst muss daher alle Belohnungen, Beneficien u. dgl. selbst vertheilen, die Strafe aber Niemand zuerkennen, sondern dies rechtschaffenen und verständigen Beamten überlassen. Selbst die Natur hat uns dies gelehrt, indem sie der Königin der Bienen den Stachel entzog. Der Fürst ist von allen Geschäften zu entfernen, wenn er nicht durch die höchste Weisheit sich auszeichnet und nur in besonders schwierigen Fällen heranzuziehen. Am besten ist es, wenn der Senat mit dem Rath und der Herrschaft der Beamten, salva majestate, Alles verwaltet; wenn der Fürst oder das Volk Alles an sich reisst, so verlieren sie das Ansehen. Schlecht aber handeln die, welche Wohlstand und Macht der Fürsten vermehren zu können glauben, wenn sie geltend machen, dass ihnen alles erlaubt sei und dass nach ihrem Wink und Ausspruch alle Rechte, Befehle, Gesetze umgekehrt werden dürfen: so dass im Staat nichts so beständig und fest sei, was nicht durch

ihre Willkühr verändert werden könne. Gelangt diese Ansicht allmälig in die Seelen der Fürsten, so erzeugt sie eine unglaubliche Begierde nach der Ausübung von Tyrannei.

Wenn gleich Bodinus, wie wir oben bemerkten, auf Wohlstand weniger Gewicht gelegt wissen will, so entgehen doch auch die öconomischen Verhältnisse nicht seiner Aufmerksamkeit. Nichts, bemerkt er V, 2, ist verderblicher als die Gleichheit der Güter und die Hoffnung auf eine Veränderung der Schuldbücher. Dies dient am meisten zum Untergang der Staaten, welche keine feste und dauerhafte Grundlage haben, als die Gerechtigkeit. Diese aber kann nicht existiren, wenn nicht ein gewisses Vertrauen auf Verträge und Versprechen, auf nothwendige Bezahlung der Schulden besteht. Man befürchte nicht Mangel von einer grossen Volksmenge, vielmehr sind die bevölkertsten Staaten die reichsten und diese sind auch am meisten gegen Aufruhr geschützt. Zwischen den Mächtigen und Schwachen, Reichen und Dürftigen, Redlichen und Unredlichen, Weisen und Thoren, Adel und Handwerkern, muss eine Art von Mittleren aller Art eingeschoben sein, um die äussersten widerstreitenden Extreme durch die mittlern Klassen zu vereinigen, was in kleinen Staaten nicht gut möglich ist. — Frankreich, Spanien und England sind gegründet auf den dauernden Wohlstand der edelsten Familien und Genossenschaften als ihrer sichersten Grundlage und würden, wenn dieser Wohlstand genommen und in kleine Theile zertheilt würde, in Kurzem untergehen. Für einen Fürsten und besonders für einen Tyrannen ist nichts so sehr zu fürchten als durch Wohlstand und Macht bedeutende Familien; eine Demokratie kann dieselben nicht ertragen. B. missbilligt daher, dass es den Plebejern in Frankreich erlaubt wurde, Güter des Adels zu kaufen. Nichts ist einem Staate so gefährlich als eine Menge müssiger, dürftiger, herumirrender Menschen.

Ferner will B. die Natur und den Character der Völker beachtet wissen, um darnach die Gesetze des Staats zu bestimmen, „damit wir nicht die Naturgesetze gegen Urtheil und Willen der Menschen der Natur zu dienen zwingen, was Manche zu thun versucht und die blühendsten Reiche von Grund aus zerstört haben“. Dem Gesetzgeber ist es nöthig, den Zustand des Staats nach dem

Charakter und der Natur jedes Volks zu accommodiren. Bis jetzt habe die Wissenschaft die Forschung hiernach vernachlässigt. Es sei nicht nur nöthig, die Natur des Himmels und die Weltgegenden überhaupt, sondern auch das Einzelne und Eigenthümliche jeder Gegend zu beachten: was von den Gewässern, was von der Luft, was von den Bergen, was von den Thälern, was von der Natur der Winde, was von den Religionen, was von den Einrichtungen, was endlich durch den Zustand des Staats selbst in den Seelen der Einzelnen erzeugt werden könne. Wir übergehen diese Betrachtungen, da sie, ohnedem meistens sehr vag, uns zu weit führen würden.

Was das Verhältniss des Staats zur Religion betrifft (IV, 7), so legt B. auf die letztere das grösste Gewicht: von ihr hänge ab die Treue der Unterthanen gegen die Fürsten, der Gehorsam gegen die Obrigkeit, die Pietät gegen die Eltern, die Liebe gegen Einzelne und die Gerechtigkeit gegen Alle. Es sei demnach *vermittelst strenger Gesetze* zu verhüten, dass die heiligste Sache durch kindische und sophistische Streitigkeiten und besonders durch das was öffentlich geschieht, aus den Gemüthern der Streitenden und Zuhörer ganz herausgerissen werde. Denn dasjenige, worüber Streit nach entgegengesetzten Richtungen geführt wird, ist zweifelhaft; nichts ist so fest und beständig, was nicht durch den Einfluss von Gründen untergraben werden kann und die Wissenschaft der göttlichen Dinge hat es nicht mit Beweisen und klaren Gründen, sondern mit blosser Beistimmung zu thun. Die welche diese durch Beweise und Bekanntmachung von Büchern erlangen zu können meinen, die sind nicht nur mit Vernunft wahnsinnig, sondern erschüttern die Grundlage aller wahren Religion. Da der Streit über die göttlichen Dinge nicht nur Zweifel an der Religion und Untergang derselben, sondern auch Zerstörung der Staaten mit sich bringt, so muss derselbe durch die heiligsten Gesetze verboten werden. Der Fürst soll indess keine Gewalt anwenden, um die Unterthanen zu einer andern Ansicht herüber zu ziehen. Je schwerere Strafen du auferlegst, um so weniger wirst du ausrichten, denn das ist die angeborene Kraft und Natur des Menschen, dass er zur Beistimmung von etwas mit freiem Willen geführt, nicht gezwungen werden will. Gott-

lose und auswärtige Gebräuche, welche der grösste Theil der mächtigen Bürger verwirft, vom Staate abzuwehren, ist nützlich, um die Freundschaft zwischen den Bürgern zu erhalten. Wenn aber dieselbe Religion durch benachbarte Völker und viele Bürger gebilligt wird, so darf sie nicht nur nicht durch Strafen verboten werden, sondern man muss dafür sorgen, dass zum Wenigsten Niemand an seinem Privat-Gottesdienst gehindert werde, denn sonst geschieht es, dass die, welche einem von ihnen gemissbilligten Gottesdienste nicht beiwohnen wollen, alle Religionen bei Seite setzen und — zuletzt Alles für erlaubt halten. Der Aberglaube hält doch die Menschen in einer gewissen Furcht vor Gesetz und Obrigkeit und Anhänglichkeit an die Pflichten, aber die Gottlosigkeit zerstört alle Furcht zu sündigen in der Seele. Man muss also von zwei Uebeln das grössere, den Atheismus vermeiden.

Ueber die Vorzüge der verschiedenen Staatsformen.

Schon aus dem Bisherigen geht hervor, dass B. der königlichen Monarchie den Vorzug giebt; er rechtfertigt diesen Vorzug, indem er, auf allgemeine Gesichtspunkte zurückgehend, die Angemessenheit der verschiedenen Staatsformen mit denselben untersucht (VI, 4). Zunächst kann der demokratische Staat lobenswerther als die beiden andern Formen erscheinen, weil in ihm allein das Recht für Alle dasselbe, und ohne Jemandes Gunst oder Hass alle Gesetze für den Einzelnen gleich und mit der Natur übereinstimmend zu sein scheinen. Denn wie die Natur den Einen an Ehre und Macht nicht über Andere stellt: so hat der demokratische Staat diesen Zweck sich vorgesetzt, dass für Alle Alles gleich und nicht mehr Jemand sich selbst gleich sei, als Alle Allen. Das aber könne nicht erlangt werden, wenn nicht Vermögen, Macht, Ehren, Belohnungen, Strafen und die Rechte endlich für Alle dieselben sind, ohne irgend Jemandes Prärogative. Dagegen bemerkt nun B. weiterhin (lat. Ausgb. p. 694): Es hat keinen Staat gegeben, der jene höchste Gleichförmigkeit der Ehre, des Vermögens, der Herrschaft zu erhalten vermochte. So weit entfernt ist diese Gleichheit von der Natur der Dinge, dass der, welcher

dieselbe erhalten will, nothwendig die Rechte und Gesetze der Natur durchbrechen muss. Denn wer sieht nicht, dass die Natur die Einen an Geistes-Vortrefflichkeit um so weit vorzüglicher, als der Mensch vor den Thieren sich auszeichnet, hervorgebracht hat? Warum dies, wenn sie nicht den Einen zum Herrn, den Andern zum Gehorsam erzeugt hätte? wie viele Dumme, Wüthende, Unsinnige giebt es, welche kein Licht der Natur, des Geistes haben? Und vielen, denen die Natur die Kraft des Geistes und der Klugheit nahm, verlieh sie ungeheure Körperstärke, um das Befohlene *rüstig* zu vollbringen, während sie denen die Körperkräfte entzog, an welche sie die Vortrefflichkeit des Geistes verschwendete. — Wenn die Freiheit und Vortrefflichkeit der Natur, welche jene Volksmänner so sehr preisen, in der Demokratie wirklich gefunden würde, so bliebe für die Gesetze und Beamten sicher nichts zu befehlen und zu verbieten übrig, aber niemals sehen wir in einem monarchischen oder aristokratischen Staate so viele Beamten als im *democratischen. In dem letzteren sind* auch Raub und Unterschleif am häufigsten; gottlose und schlechte Menschen befinden sich in demselben besser, als gute unschuldige. Diejenigen, welche der Natur folgen und aus dem Staat eine Familie bilden wollen, müssen auch Einem, wie in der Familie, die höchste Herrschaft übertragen und dieselbe Zucht wie in der Familie beobachten. Die Gleichheit des Vermögens, der Ehre u. s. w. ist entgegen dem natürlichen und göttlichen Gesetz, welches aufs deutlichste befiehlt, dass Jeder das Seinige behalte und selbst in Gedanken sich des Fremden enthalte. Die, welche eine Gleichmachung der Güter und der Macht im demokratischen Staate festsetzen, wollen, dass den Unerfahrenen, Wüthenden, an Geist und Sinne Schwachen, auf gleiche Art wie den Weisen, Regierungsfunctionen zugetheilt werden, denn die Zahl der ersteren ist unendlich grösser wie die der letzteren und es werden die Stimmen gezählt, nicht gewogen. Die welche jene Gleichmachung wollen, erschüttern die festeste Grundlage des Staats, die Freundschaft und das Wohlwollen, welches unter Gleichen kaum bestehen kann; denn die Feindschaften sind nirgends grösser als unter Gleichen, entweder weil der Eine über den Andern sich erheben will oder der Eine des Anderen Hülfe entbehren kann. Wir sehen deshalb nicht

nur die bürgerliche Genossenschaft, sondern auch alle Völker durch das Völkerrecht, ja sogar das Ganze der Dinge nach dem Rechte der Natur durch die Vereinigung und Freundschaft des Ungleichen viel besser vereinigt und gefördert werden, da die Einen des Wohlstandes und der Hülfsmittel der Andern nicht leicht entbehren können. So kann im menschlichen Körper, der ein Bild des wohlgeordneten Staats ist, das eine Glied des anderen nicht entbehren. Der demokratische Staat erscheint allerdings zunächst annehmlich und vortrefflich, und die Monarchie das Gegentheil davon. Diese ist einem grossen breiten Flusse ähnlich, der aus einem geringen Quell entspringt, weiterhin sich vermehrt und anschwillt und um so grössere Wellen im geräumigen Bette wälzt, als er von der Quelle entfernt ist. Der demokratische Staat ist dem Winde gleich, der, wo er entsteht, am heftigsten ist und zuletzt gebrochen und geschwächt zur Erde gelangt; er ist weit schlechter als der tyrannische, wenn er nicht von einem Einzigen mit besonderer Weisheit geleitet wird. So, behauptet B., seien die Helvetischen Republiken Aristokratien, würden aristokratisch regiert. Der demokratische Staat steht ganz mit der Natur im Widerstreit und kann desshalb nicht dauernd sein; er wird durch nichts mehr erhalten, als durch eine höchst strenge Ausführung der besten Gesetze, strenge Bestrafung der Verbrecher, worin sich die Helvetischen Republiken auszeichnen.

Der aristokratische Staat hat den Vorzug, dass er in der Mitte steht zwischen den beiden Extremen der Herrschaft des Einen und der Vielen. Auch das macht diese Staatsform lobenswerther und wünschenswürdiger, dass wir von der Natur belehrt werden, die Herrschaft den Würdigsten zu geben, entweder nach Geistesstärke, Tapferkeit oder nach dem Vermögen; wenn von den Bürgern der eine nicht besser ist als der andere, so ist es besser, nach Wohlstand oder Census einen Staat einzurichten, denn am eifrigsten werden die den Staat erhalten, deren grösstes Interesse es ist, dass er sicher und gut stehe; dem geringen Volke den Staat anzuvertrauen, ist gefährlich. Selbst die Nothwendigkeit scheint uns zum Staat der Vornehmen zu treiben, da sowohl bei der Herrschaft eines Einzigen, als der Aller, dem Senat und den Weisen die Herrschaft des Reichs überlassen werden

muss, wenn nicht Alles zusammenstürzen soll. Es sind jedoch im aristokratischen Staate folgende Mängel. Jene Mitte, welche wir suchen, besteht nicht in der Mitte der Dinge und der Zahl, sondern nur in der Vernunft; das Mittlere der Optimaten aber zwischen dem Einen und dem Vielen liegt nur in der Zahl, die überall so veränderlich sein muss, als die Menge der Bürger ist. Diejenigen aristokratischen Staaten sind dauernder, in welchen weniger Optimaten sind. Wenn gesagt wird, dass dem Würdigeren die Herrschaft gegeben werden müsse, so trifft dies eher die Monarchie, denn unter den Optimaten muss nothwendig Einer an Tugend sich auszeichnen, dem die höchste Gewalt gebührt. Meint man, dass unter Optimaten viele treffliche Männer sich finden, so ist dies für den Staat unnütz, denn bei jeder Versammlung der Optimaten und des Volks werden die Stimmen nicht nach dem Gewicht, sondern nach der Zahl gefordert und der gute Theil der Optimaten wird von dem schlechten besiegt. So haben sich in Deutschland die geistlichen Fürsten, an Zahl überwiegend, stets geweigert den Priesterbetrug zu zügeln. Je mehr überhaupt in Genossenschaften, im Rath, im Senat, in den Volksversammlungen Köpfe sind, welche Stimmrecht haben, um so verwickelter und schwieriger werden die Erfolge gefunden. Dazu kommen die Streitigkeiten der Optimaten unter sich und mit dem Volk, worauf B. weitläufig eingeht.

B. verhehlt es sich nicht, dass auch die Monarchie ihre Uebelstände habe, aber das Gute, was gesucht wird, meint er, würden wir ohne das Uebel nicht haben; die Erb-Monarchie ist ohne dasselbe. Es entstehen in der Monarchie nicht so viele Streitigkeiten. Ein Monarch ist nöthig wegen der Einheit; besonders kann die höchste Macht im Kriege nur Einem anvertraut werden. Der königliche Staat, welcher von den Gesetzgebern, Historikern, Philosophen, Theologen, übereinstimmend als der beste und glücklichste erkannt worden ist, gereicht nicht nur zum Vortheil des Fürsten, sondern auch zum höchsten Glück der Völker. Die höchste Macht des Fürsten darf nicht durch Versammlungen der Optimaten oder des Volks gehemmt oder beschränkt werden, sonst entsteht verderbliche Anarchie; es sind Unerfahrene, welche meinen, es müsse der Fürst von Versammlungen die Gesetze

des Herrschens und Verbietens annehmen. Man hält die Macht der Optimaten darum für besser, weil in einer Versammlung von Weisen und tapfern Bürgern grössere Weisheit sei. Als ob Pläne fassen und Herrschen dasselbe und nicht durchaus verschieden wäre! Geben wir zu, dass von Mehreren dunkle Dinge schärfer, als von Einem vorhergesehen und die Rathschläge Mehrerer besser als die Einzelner erscheinen, so wird doch die Mannigfaltigkeit der unter sich streitenden Meinungen bequemer von Einem als von Mehreren vereinigt, von Einem leichter beschlossen und endlich viel besser und wirksamer befohlen. Ist das Gemeinwesen ein Körper, wie kann es mehrere Köpfe vertragen? In der Natur, bei den Gestirnen, den Thieren u. s. w. findet B. das Vorbild der Monarchie. Wenn es indess den Weisen nicht einmal erlaubt ist, den verderbten Zustand ihres Staats zu ändern, so müssen sie den Steuermann nachahmen, welcher, dem Sturm gehorchend, die Segel einzieht; so muss auch der Weise, der eine Umänderung des Staats wünscht, zuerst den Mächtigen gehorchen, ihren Meinungen sich anschliessen, um sie später um so leichter zu überzeugen. — Weiterhin zeigt B., dass die Erb-Monarchie vorzuziehen sei. Im letzten Kapitel seines Buches handelt er genauer von den drei Arten der Gerechtigkeit, die im Staate herrschen sollen.

Von der Gerechtigkeit.

Obgleich B. die Gerechtigkeit als Grundlage aller öffentlichen Angelegenheiten zu bezeichnen pflegt und anderseits lehrt (III, 4), dass das von Natur-Gerechte weder dunkel ist noch durch der Menschen Irrthümer und Meinungen ungewiss, sondern aus dem klaren unveränderlichen Lichte der ewigen Seele selbst fliesst: so hat er doch kein allgemeines Naturgesetz der Gerechtigkeit aufgestellt, sondern statt desselben drei Gattungen oder Proportionen der Gerechtigkeit, die geometrische, arithmetische und harmonische. Wir gehen indess auf das Mathematische und die Zahlen-Mystik nicht ein, sondern beschränken uns auf die Darlegung seiner Grundansicht. — Der königliche Staat, lehrt er, muss nach der harmonischen Stimmung der Gerechtigkeit zusammen-

gesetzt sein, wenn er zur Vollkommenheit gelangen soll; er muss durch die aristokratische und demokratische Regierung gemässigt sein, wie die harmonische Gerechtigkeit zusammengesetzt ist aus der vertheilenden oder geometrischen und der commutativen oder arithmetischen, welche dem aristokratischen und demokratischen Staate eigen sind. Gerechtigkeit nenne ich die gleichförmige Vertheilung der Belohnungen und der Strafen und der Dinge, die jedem gehören. Diese gleiche Vertheilung kann nur vollendet werden durch Vermischung der Proportionen des Gleichen und Aehnlichen nach harmonischer Proportion. Die harmonische Regierung vereinigt möglichst die gleichen und ähnlichen Proportionen: sie vereinigt im Heirathen die Edlen und die Bürgerlichen, die Reichen und die Armen; sie vereinigt die Extreme durch eine Mitte. Wenn im monarchischen, aristokratischen, oder demokratischen Staate ohne irgend ein Gesetz regiert und Alles der Discretion der Beamten überlassen wird, welche die Strafen und Belohnung richtig vertheilen: so kann, wenn dies auch anscheinend schön ist, selbst wenn nicht Betrug und Gunst stattfände (was indess unmöglich ist), eine solche Regierung doch nicht dauerhaft und sicher sein, weil es keine Bande zwischen Grossen und Kleinen giebt und folglich keine Uebereinstimmung; noch weniger wird es Sicherheit geben, wenn Alles regiert wird nach Gleichheit und unbeweglichen Gesetzen, ohne die Gleichheit zu accommodiren nach der besonderen Mannigfaltigkeit der Orte, Zeiten und Personen. Die Gesetze und Urtheile müssen so sein, dass man darin die harmonische Proportion bemerkt; hiergegen fehlt z. B. das Erbrecht, welches Alles dem Aeltesten zutheilt. Der weise König muss sein Volk harmonisch regieren, vermischend in milder Weise den Adel und die roturiers, die Reichen und die Armen, mit Vorsicht jedoch, dass der Adel einen Vortheil über die roturiers habe, wo sie sonst gleich stehen. Der Arme erhalte die Aemter, die mehr Gewinn als Ehre haben. Man muss nicht die Gleichen vereinigen, die leicht in Streit gerathen und in ihren Functionen sich gegenseitig hindern. Durch Körperschaften und Kollegien, die aus Leuten von verschiedenen Ständen zusammengesetzt sind, ist die Justiz weit besser geordnet, als wenn sie bloss Einem Stande angehören. Auch giebt es kein Mittel die

verschiedenen Stände zu verbinden, als indem man dieDienste, Stellen, Würden denen zutheilt, die sie verdienen. Man vereinige die tugendhaften Menschen mit den Vornehmen und Reichen. Jeder der drei Stände, der geistliche, der Militärstand und der dritte (menu peuple) habe Theil an den Beneficien, Gerichtsstellen und ehrenvollen Aemtern, mit Rücksicht auf Verdienste und Qualität der Personen und es wird sich eine angenehme Harmonie aller Unterthanen unter sich bilden. Man muss jedoch nicht die Waffen bloss dem Tapfersten, das Steuerruder nur dem Verständigsten geben, wie die geometrische Gerechtigkeit es will (was wegen der Seltenheit der tugendhaften Menschen auch unmöglich ist), sondern man muss, um die Harmonie hervorzubringen, unter einander mischen diejenigen, welche etwas haben, womit sie sich in der einen Art ersetzen können, was ihnen in der andern fehlt. Die Harmonie der drei Stände unter sich und mit dem Fürsten will B. gedacht wissen nach dem Vorbild der menschlichen Seele: wie der Verstand als reine Einheit die drei anderen Theile, die vernünftige Seele, den Muth und die thierische Begierde beherrscht und zusammenstimmt. — Ganz so wie aus entgegengesetzten Stimmen und Tönen eine sanfte und natürliche Harmonie sich bildet, so auch setzt sich aus den Lastern und Tugenden, aus den verschiedenen Eigenschaften der Elemente, der entgegengesetzten Bewegungen, der Sympathien und Antipathien, die durch unauflösliche Mittelglieder vereinigt sind, die Harmonie dieser Welt und ihrer Theile zusammen. So auch ist der Staat zusammengesetzt aus Guten und Schlechten, Reichen und Armen, Weisen und Thoren, Starken und Schwachen, vereinigt durch diejenigen, welche in der Mitte zwischen den Einen und den Andern stehen: da das Gute stets mächtiger ist als das Böse, der Accord mächtiger als die Dissonanz. Und ganz so wie die Einheit über den drei ersten Zahlen, der Verstand über den drei Theilen der Seele, der untheilbare Punct über der Linie, Fläche und Körper: so kann man sagen, dass dieser grosse ewige König, rein, einfach, untheilbar, über die Elementarwelt erhaben, himmlisch und geistig, die dreifache Welt, die irdische, himmlische und intelligible in der lieblichsten Zusammenstimmung der Eintracht erhält, nach deren Muster der beste König seinen Staat regieren soll.

Schluss-Bemerkungen.

Vergleichen wir die Politik des Bodinus mit der des Aristoteles und Machiavell, so haben wir den bedeutenden Fortschritt der ersteren im Geltendmachen des ethischen Princips anzuerkennen. Fanden wir bei Machiavell den antiken Standpunkt der Unterordnung des Menschen unter den Bürger noch festgehalten, so sehen wir dagegen bei B. das subjectiv-ethische Princip der neueren christlichen Zeit, ohne alle hierarchische Beimischung, an die Spitze gestellt: der politische Zweck geht im ethischen, der Bürger im Menschen auf. Man kann diese Politik nicht beschuldigen, dass sie sich bloss im Felde der Metaphysik und der Abstractionen bewege, denn B. geht mit Sachkenntniss auf die verschiedenen politischen Probleme der neuern Zeit, selbst auf die Naturbedingungen der Institutionen ein; man wird durchgängig die relative Richtigkeit seiner Lehren nicht verkennen. Und doch haben dieselben keine nachhaltige Wirkung auf seine und die spätere Zeit auszuüben vermocht. Den Grund davon kann man zunächst darin finden, dass in Frankreich die politische Praxis und Theorie im 17. und 18. Jahrhundert nur zu sehr den ethischen und politischen Boden verliess, auf welchen B. sie stellen wollte, und dass derselbe, indem er sich ohne bestimmte Principien in die Mitte der beiden politischen und kirchlichen Partheien stellte, bei keiner derselben Beachtung fand, ja beiden verdächtig wurde. Aber der Grund liegt auch wohl in der Beschaffenheit seiner Lehre selbst und zwar nicht nur in dem formellen Mangel der Weitschweifigkeit derselben, sondern in ihrem Inhalte. B. ging bei allen seinen Betrachtungen der Zweckmässigkeit, Natürlichkeit, Billigkeit, Pflichtmässigkeit nicht tief und entschieden genug auf diejenigen Probleme ein, deren Lösung eigentlich die Zeit verlangte, auf die Gerechtigkeit oder Rechtmässigkeit in Rücksicht auf die Rechte der Stände und verschiedenen Staatsgewalten, und auf die politische Verfahrungsweise in einer verderbten Zeit. Was das Erste betrifft, so erkennt zwar B. gegenseitige Pflichten an, welche genauer entwickelt zum Begriff sittlicher oder natürlicher Rechte geführt haben würden, aber er hebt überall nur das subjectiv-ethische Moment der Verpflichtung des Individuums

hervor, welches in seiner Zeit sehr wenig berücksichtigt wurde. Wir sehen dagegen seine Zeitgenossen sehr heftig bewegt durch die neuen Rechtsfragen auf dem politischen und kirchlich-religiösen Gebiete, was besonders in den französischen Stände-Versammlungen der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts sehr stark hervortritt. B. ist zwar geneigt, den Ständen Concessionen zu machen, aber er wagt es nicht, der festen Souveränität des Fürsten Rechte der Stände entgegenzustellen und findet das Wohl des Staats in der Weisheit des Fürsten fest begründet, obgleich er selbst diese Weisheit nicht als durchgängig vorhanden anerkennt. So schwankt er, wie die Zeit selbst, zwischen entgegengesetzten Principien und in Widersprüchen. Er erkennt aufs entschiedenste in einzelnen Aussprüchen den verderbten Hang der Menschen auch der Fürsten an, aber er nimmt in seinen Lehren nicht Rücksicht auf die Schwierigkeiten, welche sich hieraus ergeben; er fasst von seinem metaphysisch-ethischen Standpunkte die Tugenden und die Pflichterfüllung der Individuen als gegebene Elemente der politischen Ordnung auf, ohne darnach zu fragen, wie weit der Staatsmann dieselben als wirklich vorhanden betrachten kann; er erkennt nicht die Nothwendigkeit einer politischen, kirchlichen, sittlichen Reformation, obgleich ihm die herrschende Verderbniss nicht entgeht. Wir finden zwar IV, 7 ein Capitel über die Verfahrungsweise des Fürsten bei bürgerlichen Zwistigkeiten, aber er bleibt hier, wie gewöhnlich, bei allgemeinen Grundsätzen stehen, welche nicht viel Belehrendes bieten. Mit Einem Worte, B. ist nicht practischer Staatsmann, wie Machiavell; er untersucht nicht mit scharfem Blick, durch welche Mittel, unter den gegebenen Umständen der wirklichen Welt, gewisse politische Zwecke erreicht werden können, sondern er beschäftigt sich vorzugsweise mit dem, was von seinem ethischen und patriotischen Standpunkt aus sein soll. Er ist in demselben so befangen, dass er die Lehre Machiavells, die er mit Erbitterung anführt, offenbar ganz missversteht. Auch Bodinus zwar sucht natürliche Principien für die Ordnung der politischen Angelegenheiten auf, allein theils bleibt er bei entfernten Analogien oder Bildern stehen, theils werden auch die wirklich aufgestellten Principien nicht entschieden durchgeführt, wie z. B. das der natürlichen Freiheit. Die gesunden

Lehren und guten Rathschläge, die er wirklich giebt, wurden wenig gewürdigt in einer Zeit, die aus oben angedeuteten Gründen ein sittliches und natürliches Maass der Rechte und Pflichten weder kannte noch erstrebte. Daher auch hat Bodinus erst nach zwei Jahrhunderten ungefähr in Montesquieu einen Nachfolger gefunden, der diese Untersuchungen weiter führte.

Montaigne 1533—1592.

Seine Persönlichkeit und sein Leben, die sich im Allgemeinen in seinen 1588 zuerst erschienenen „essais" spiegeln, bieten wenig Bemerkenswerthes. Zur juristischen Laufbahn bestimmt, erhielt er einen guten wissenschaftlichen Unterricht, lebte aber später, ohne als Edelmann Antheil am Kriege und an den Staatsangelegenheiten zu nehmen, meistens auf seinem Landgute seinen literarischen Beschäftigungen, reiste viel und wurde zweimal zum Maire von Bordeaux gewählt. Was seinem originellen Buche die fortdauernde Gunst des französischen Volks gewann, ist zunächst die lebendige, naive, anmuthige, ächt französische Art und Weise der Darstellung, diese eigenthümliche Mischung von Scherz und Ernst, von leichten oberflächlichen Einfällen, Erzählungen mit tieferen Beobachtungen, Bekenntnissen, Gedanken über das Leben überhaupt, besonders auch in sittlicher Beziehung. Wir werden auf dem letzteren Gebiete keine besondere Gründlichkeit und Ordnung von einem Schriftsteller erwarten, dem es vorzugsweise um Unterhaltung der Leser zu thun ist, der die philosophischen Systeme mit skeptischem Sinne, vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes beurtheilt, der selbst seine eigene Gedanken meistens auf die Aussprüche der Alten stützt. Nichtsdestoweniger bleibt seine Schrift auch in der Geschichte der Ethik bemerkenswerth als der erste originelle Versuch in der neueren Zeit, sittliche Lehren auf der Grundlage der Selbstbeobachtung oder der Kenntniss, der Gesetze der menschlichen Natur aufzustellen. Alles Wissen hat ihm nur Werth, insofern es sich auf das bezieht, was er als Zweck der Natur, als die höchste Aufgabe des Menschen, als eine fast göttliche Vollkommenheit betrachtet, dass man lebe wie

es recht ist (à propos), dass man wahrhaft seines Daseins zu geniessen wisse (vgl. II, 17, 37; III, 3, 13). Dies Wissen sucht er zu erreichen dadurch, dass er auf die Lehren der „Mutter Natur“ zurückgeht; in diesen allein, vereinigt mit dem wahren Glauben, findet er das Ziel gegen die ungeheure Corruption der Zeit, welche selbst die Frömmigkeit ergriffen habe. Er erinnert gelegentlich (I, 56 u. w.), dass seine menschliche, natürliche, subjective, niedrige Betrachtungsweise durchaus nichts zu schaffen habe mit der Religion und Theologie, welche im Namen Gottes in würdigerer Weise zweifellose Wahrheiten zu lehren habe, dieses aber müsse Sache der Theologen bleiben. Um seine noch nicht klar ausgebildeten sittlichen Vorschriften desto besser zu verstehen, fassen wir zunächst seine Ansichten über die menschliche Natur und die Tugend ins Auge, in welchen zugleich ein sittliches Bild jener Zeit zum Vorschein kommt.

Die menschliche Natur und die Welt.

Die menschliche Natur erscheint ihm als etwas Zusammengesetztes, als ein Flickwerk von guten und bösen Eigenschaften. Er unterscheidet dabei nicht streng die menschliche Natur an sich und die, wie er sie in seinem verderbten Jahrhundert ausgebildet fand. Die erstere hat er im Auge, wenn er ausführt (II, 20), dass wir nichts rein geniessen, dass wir nicht fähig sind, die Dinge in ihrer ursprünglichen Einfachheit und Reinheit zu gebrauchen, dass alle Güter und Freuden mit einigem Uebel, mit Beschwerlichkeit verbunden sind, dass auch jede moralische Güte etwas Lasterhaftes hat und ganz besonders auch da, wo er von der Unbeständigkeit der menschlichen Handlungen redet. Diese letztere und die inneren Widersprüche derselben findet er so gross, dass es ihm unmöglich scheint, ganz bestimmt den Charakter eines Menschen festzustellen (II, 1). Es ist unsere gewöhnliche Art, den Neigungen unseres Triebes zu folgen, links, rechts, bergauf, bergab, wie der Wind der Gelegenheiten uns treibt. Was wir uns jetzt vorgenommen, geben wir in der nächsten Stunde auf und kehren hierauf bald wieder zu demselben zurück. Wir gehen nicht, man schiebt uns; wir sind wie die Dinge, welche im Strom

bald schnell, bald langsam schwimmen. Jeden Tag ein neuer Einfall; unsere Launen bewegen sich mit den Bewegungen der Zeit. Wir schwanken zwischen verschiedenen Ansichten; wir wollen nichts frei, nichts entschieden, nichts beharrlich. — Alle widersprechenden Eigenschaften finden sich hier in irgend einer Weise und selbst in meinem Urtheil diese Beweglichkeit, dieser Widerstreit. — (I, 7, 20) Genau betrachtet, steht nichts in unserer Macht, als der Wille und unsre erste Lebensregel ist die: immer einerlei wollen und einerlei nicht wollen. Aber unser Wille, will er immer das, was wir wollen, dass er wollen sollte? Will er nicht oft das, was wir ihm verbieten zu wollen, wenn es auch zu unserem sichtlichen Schaden ist? Ist er nicht eben so widerspenstig, sich von den Schlüssen der Vernunft leiten zu lassen?

Zu dieser Unbeständigkeit kommt nun die Schwäche, die Leidenschaftlichkeit, die Corruption der menschlichen Natur. Die Schwäche derselben erkennen wir an der Abhängigkeit der geistigen und sittlichen Eigenschaften von der Natur des Landes, Klimas u. s. w. und daran, dass der Mensch auf keine Weise finden kann, was ihm nöthig ist, was ihn befriedigt (II, 12). Ferner führt M. aus (II, 12), dass die meisten schönen Handlungen der Leidenschaften bedürfen, dass keine ausgezeichnete Tugend ohne übermässige innere Bewegung bestehe. — Wir haben sicherlich diese vielgerühmte Fähigkeit der Erkenntniss viel zu theuer bezahlt, wenn wir sie für den Preis der unzähligen Leidenschaften erkauft haben, denen wir unaufhörlich unterworfen sind, von denen er besonders noch folgende aufzählt: Betrübniss, Aberglaube, Besorgniss um die Zukunft, Ehrgeiz, Habsucht, Neid, Eifersucht, unregelmässige unbezähmbare Begierden, Krieg, Lüge, Treulosigkeit, Verläumdung, Neugierde (I, 40). Die menschliche Intelligenz, die uns als unser grösstes Gut gegeben worden ist, gebrauchen wir zu unserem Verderben, werden durch dieselbe feige, verlieren die Ruhe, bekämpfen die Absicht der Natur und die universelle Ordnung der Dinge, welche dahin geht, dass Jeder seine Mittel und Werkzeuge zu seinem Nutzen gebrauche. Er findet diese Verkehrtheit nicht nur im Subjecte, sondern auch in der weltlichen Ordnung der Dinge begründet (III, 1). „Die menschliche Ordnung ist voller Unvollkommenheit, da sie das Laster nöthig hat, um sich zu

behaupten. Unser Wesen ist aus krankhaften Eigenschaften zusammengesetzt: Ehrgeiz, Neid, Rachgier, Aberglaube, Verzweiflung wohnen in uns und haben uns in einem so natürlichen Besitze, dass das Bild davon sogar an Thieren sich wahrnehmen lässt: das gilt sogar von der Grausamkeit, welche ein so unnatürliches Laster ist, denn bei allem unserem Mitleide fühlen wir doch innerlich eine gewisse sauersüsse Empfindung von boshafter Wollust, wenn wir Andere neben uns leiden sehen; selbst Kinder fühlen sie. Unsere innern Wünsche entstehen und wachsen grösstentheils auf Kosten Anderer (I, 21). Wer den Samen dieser Eigenschaften in uns ausrotten wollte, der würde die Grundbedingungen unseres Daseins zerstören. Dass der Gewinn des einen Wesens den Verlust des anderen verursacht, ist M. geneigt, als ein Gesetz der natürlichen und moralischen Welt zu betrachten (I, 21). — Eben so giebt es in jeder Staatsverwaltung nothwendige Aemter, welche nicht nur niedrig, sondern lasterhaft sind. Die Laster finden dabei ihr Ansehen; sie werden zum Schliessen unserer Verbindung gebraucht, wie die Gifte zur Erhaltung der Gesundheit; — das öffentliche Wohl fordert, dass man verrathe, lüge, morde.

Die Laster sind in uns so vorherrschend, dass selbst die christliche Religion herabgezogen wird (II. 12). Die hohen göttlichen Wahrheiten und Mysterien unserer Religion können nicht durch blosse menschliche Mittel von uns erfasst werden. Wir sollen hierzu zwar unsere ganze Vernunft anstrengen, allein ohne eine ausserordentliche göttliche Eingiessung im Glauben können wir diese übernatürliche Wissenschaft nicht erreichen. Und doch besitzen wir, fürchte ich, die Religion nur durch menschliche Mittel. Denn wenn wir wirklich eine göttliche Grundlage in uns trügen, so würden wir nicht so schwankend sein; wenn ein Strahl der Gottheit uns berührte, so würden unsere Worte und Handlungen Licht und höhere Würde erlangen. Das besondere Kennzeichen unserer Wahrheit sollte unsere Tugend sein: wir sollten als Christen gerecht, liebreich und gut sein und in unübertrefflicher Vollkommenheit hervorleuchten, aber wir bleiben, was unsere Sitten betrifft, stets hinter den Muhamedanern und Heiden zurück. Die verschiedensten Partheien bedienen sich der Religion nur zu ihren Leidenschaften, zu ihren gewaltsamen ehr-

geizigen Unternehmungen und betragen sich dabei so gleichmässig in Ausschweifungen und Ungerechtigkeit, dass sie die Verschiedenheit ihrer Ansichten, von welchen Betragen und Gesetz des Lebens abhängt, zweifelhaft und schwer glaublich machen. Bemerkt die schreckliche Unverschämtheit, mit welcher wir unser Spiel treiben mit unseren der göttlichen Vorsehung zugeschriebenen Absichten; wie oft haben wir dieselben verworfen und wieder aufgenommen, je nachdem das Glück in diesen öffentlichen Stürmen unsere Stelle änderte. Wir behandeln die Religion, als wäre sie aus Wachs, bilden so viele widrige Figuren nach einer so festen geraden Regel und erfüllen nur diejenigen Pflichten gegen sie, welche unseren Leidenschaften schmeicheln. Kein Hass ist so bitter, als der christliche. Kein Eifer ist so thätig, wie dieser, wenn die Richtung desselben mit der unseres Hasses, unserer Grausamkeit, unserer Ehrsucht zusammentrifft. Dagegen hat derselbe weder Fuss noch Flügel, wenn es sich um Handlungen der Herzensgüte, des Wohlwollens handelt. Unsere Religion ist dazu da, die Laster auszurotten und sie eröffnet, nährt, reizt sie.

Diese Lasterhaftigkeit der Einzelnen führt nun M. aber auch auf die Corruption des Jahrhunderts zurück, die er nicht müde wird zu schildern (III, 12, 13). Alle nehmen mehr oder weniger daran Theil (II. 1). Sie wird bewirkt durch den Beitrag eines Jeden von uns: die Einen tragen dazu bei Verrath, die Andern Ungerechtigkeit, Irreligiosität, Tyrannei, Habsucht, Grausamkeit, je nachdem sie mächtig sind; die Schwächeren, unter welche ich gehöre, Thorheit, Eitelkeit und Müssiggang (III, 2). Die wahre Verwerflichkeit, welche die gemeine Art und Weise der Menschen betrifft, besteht darin, dass selbst ihr häusliches Leben voll Schmutz und Verderbtheit, der Gedanke an ihre Besserung schwach und winzig, ihre Reue und Busse krank und gebrechlich, ungefähr so wie ihre Sünde ist. Einige von ihnen, entweder weil sie mit dem Laster durch eine natürliche Anhänglichkeit verbunden sind, oder durch eine lange Gewöhnung, finden keine Hässlichkeit mehr in demselben. Andere, zu deren Gesellschaft ich auch gehöre, fühlen den Druck der Laster, aber sie geben ihm ein Gegengewicht durch Vergnügen und andere Nebendinge, dulden sie und geben sich ihnen um einen gewissen Preis hin, jedoch in laster-

hafter schwacher Weise (III, 12). Selbst die besten Seelen werden in unseren Zeiten durch Ansteckung verderbt (II, 17). Wer in unseren Tagen bloss ein Vatermörder oder Kirchenräuber ist, der ist ein braver Mann, ein Mann von Ehre. — Wer in einer solchen erbärmlichen Zeit, wie die unsrige, sich rühmt, zum Dienst der Welt eine unbestochene aufrichtige Tugend anzuwenden, der kennt sie entweder nicht, weil seine Denkart durch seine Sitten verdorben ist, so dass Viele, indem sie ihr Betragen preisen, die nackte Lasterhaftigkeit schildern, — oder er rühmt sich mit Unrecht (I, 36). Die Zeiten, worin wir in unserem Lande leben, sind so bleiern, dass sie nicht nur auf der Vollbringung, sondern auch auf der Vorstellung der Tugend sehr drückend liegen. Es scheint, dass man sie bloss für ein Schulgeschwätz achtet oder als ein Flitterwerk, was man in ein Kabinet hängt oder an die Zungenspitze. Was von ihr noch die äussere Gestalt zeigt, hat gleichwohl nichts von ihrem Wesen, denn Interesse, Vortheil, Ruhm, Furcht, Gewohnheit oder ähnliche Nebendinge bringen sie hervor (III, 5). Wir begehen die Laster und würdigen sie nicht nach ihrer Natur, sondern nach unserem Eigennutz; es ist z. B. fast Keiner, der nicht mehr Sorge trüge für das Gewissen seiner Ehefrau als für sein eigenes, der nicht lieber ein Dieb und Kirchenräuber wäre und seine Frau Mord und Ketzerei treiben liesse, als dass sie nicht keuscher sein sollte als ihr Ehemann! — Dazu kommt der Widerspruch zwischen Lehre und Leben (III, 9). Man tadelt aufs strengste ein Laster, was man so eben selbst heimlich begangen hat. Mancher verdammt die Menschen zum Tode für Verbrechen, die er nicht für Fehler hält. Wir lassen die Gesetze und Lehren ihren Weg verfolgen und schlagen selbst einen ganz andern ein, nicht nur aus Unsittlichkeit, sondern aus entgegengesetzter Ansicht. — Von allen Lastern aber empören M. am meisten (III, 12) die in den Parthei-Streitigkeiten hervortretende „neue Tugend der Verstellungskunst", welche am meisten eine knechtische feigherzige Denkart und schändliche Niederträchtigkeit des Herzens verräth und die Menschen zuletzt ganz heimtückisch macht und die unglaublichen Beispiele der Mordlust, die von der Zügellosigkeit des bürgerlichen Kriegs herrühren (II, 11). Wir sehen das Abscheuliche täglich vor den Augen.

Ich hätte es kaum geglaubt, ehe ich's gesehen hatte, dass es so verwilderte Seelen geben könne, die aus blosser Lust morden, die am Schauspiel ängstlicher Zuckungen sich weiden.

M. ist jedoch nicht der Ansicht, dass die menschliche Natur den Lastern rettungslos preisgegeben sei; er erkennt auch die Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen an (I, 40). Das Glück thut uns weder wohl noch übel; es gibt nur den Stoff und den Samen, welchen unsere Seele, welche mächtiger ist, als das Glück, nach ihrem Gefallen bearbeitet und anwendet, denn sie allein ist die Urheberin ihres glücklichen oder unglücklichen Befindens; die äusseren Zufälligkeiten nehmen Geschmack und Farbe an von der inneren Beschaffenheit der Seele. — Sokrates hat der menschlichen Natur eine grosse Gunst erwiesen, indem er zeigte, wie viel sie aus sich selbst vermag. Wir sind Jeder reicher als wir denken, aber man dressirt uns zum Leihen und Betteln, so dass wir uns mehr der Anderen, als unsrer selbst bedienen. Wir sind nicht gewohnt, unsere Hauptbefriedigung in der Seele zu suchen, uns auf sie zu verlassen, welche die einzige und höchste Herrin unseres Zustandes ist, welche nach sich, nach ihrem Zustande, welcher er auch sei, die Gefühle des Körpers und alle anderen Begegnisse einrichtet. Darum muss Jeder seine Seele studiren, ihre Kräfte untersuchen und ihre allmächtigen Triebfedern in sich in Bewegung setzen. Es giebt keinen Grund, keine Vorschrift, keine Kraft, welche gegen ihre Neigung und Wahl Gewalt besässe (I, 19, III, 12). Die wahre Freiheit besteht darin, dass man Alles über sich vermag, dass die Seele erhoben werde zur Herrscherin über ihre Begierden und Leidenschaften, über Armuth, Schande und alle übrigen Faustschläge des Glücks.

Allein diese Freiheit und Selbständigkeit, welche der übrigens schwachen menschlichen Natur an sich zukommt (welche indess bei M. die Annahme einer weitgreifenden Einwirkung der Gestirne nicht ausschliesst, II, 12), vermisst M. bei den Menschen seiner Zeit. In meiner Zeit sehen wir Alle, welche irgend eine seltene Vortrefflichkeit, eine aussergewöhnliche Lebhaftigkeit besitzen, ausgelassen in Ansichten und Sitten; es ist ein Wunder, wenn darunter ein gesetzter ist. Sicherlich giebt es wenige so geregelte, starke und gutmüthige Seelen, auf die man sich wegen ihrer

Aufführung verlassen kann, welche mit Mässigung, ohne Verwegenheit in der Freiheit ihrer Urtheile über den gewöhnlichen Ansichten, glücklich ihren Gang verfolgten. M. findet daher nöthig, sie unter Vormundschaft zu stellen; Gesetze überhaupt sind nöthig, um die Menschen in Ordnung zu erhalten; man zügle und kneble zwar schon den menschlichen Geist mit Religionen, Gesetzen, zeitlichen und ewigen Strafen und Belohnungen, aber er entwische durch seine flüchtige, unbändige Natur allen diesen Banden und man habe Recht ihm die engsten Schranken zu setzen. M. billigt daher, dass in der neueren Zeit die Wissenschaften und die Lehren der Schulen durch Autorität und Verordnungen des Staats geregelt worden und nur einerlei Muster, Lehrform, eingeschränkte Disciplin haben.

Ueber die Tugend und das sittliche Leben.

Zunächst will M., wie wir schon in einzelnen Aussprüchen bemerkten, keine tugendhaften Handlungen anerkennen, welche aus Interesse und egoistischen Leidenschaften hervorgehen und keine Schuldlosigkeit, welche in dem Mangel an Kraft zum Laster begründet ist. Man muss nicht, bemerkt er (III, 1), Pflicht nennen, wie wir es alle Tage thun, eine Verbitterung des Gemüths und innere Heftigkeit, welche aus Privatinteresse und Leidenschaft entsteht. Wir nennen, besonders bei zunehmendem Alter, oft Weisheit den Ekel am Gegenwärtigen, aber in Wahrheit verlassen wir nicht so sehr die Laster, als wir sie wechseln (II, 11). Verschiedene Tugenden, wie Mässigkeit, Keuschheit können uns wegen körperlicher Mängel leicht und geläufig werden; der feste Sinn in Gefahren, Verachtung des Todes, Geduld im Unglück finden sich oft bei Menschen, welche diese Dinge nicht richtig beurtheilen; Dummheit bewirkt oft einen Schein von Tugend. Da wir oft durch das Laster getrieben werden, Gutes zu thun, so haben wir das Gute nur nach der Absicht, der Triebfeder zu beurtheilen. (I, 36.) Die Tugend erkennt nichts als das ihrige, was nicht für sie und durch sie allein gethan wird. Sie muss um ihrer selbst willen gesucht und geliebt werden; sie reisst uns die Maske vom Gesichte, welche wir zu anderen Zwecken leihen. — (I, 30.) Der

eigentliche Werth eines Mannes beruht auf seinem Herzen, seinem Willen.

M. versteht jedoch diese Selbständigkeit der Tugend keineswegs im idealistischen Sinne, sondern im naturalistischen, eudämonistischen. Die Natur selbst, lehrt er (I, 19), trachtet nach unserer Zufriedenheit und strebt mit aller ihrer Arbeit im Ganzen dahin, dass wir ein gemächliches Leben führen mögen in aller Ruhe und Ehrbarkeit, wie die H. S. sagt. Alle Meinungen der ganzen Welt stimmen darin überein, dass Vergnügen unser Zweck sei. — Man sage, was man will, selbst bei der Tugend ist der letzte Zweck, den wir erzielen, Wollust. Wenn dieses Wort den höchsten Grad der Lust und den innigsten Selbstgenuss bezeichnet, so sollten wir der Tugend diesen Namen geben, nicht dem Vergnügen der Kraft und Gesundheit, dieser niedrigen Wollust, deren Leerheit sich bald verräth, welche neben vielerlei Leiden eine so schwerfällige Sattheit mit sich führt, dass man sie als Busse auferlegen *könnte. M. weiset öfter auf die* Belohnung hin, welche allen schönen Handlungen zu Theil werde, die Befriedigung eines guten Gewissens (III, 2, II, 16). Und eben so sei jedes Laster so offenbar schädlich, hässlich, widerlich, dass man es nicht kennen könne, ohne es zu hassen. Eine kühn lasterhafte Seele könne sich wohl mit Sicherheit, aber nicht mit jener inneren Befriedigung ausrüsten. „Es liegt keine geringe Freude darin, sich von der Ansteckung eines so verderbten Jahrhunderts bewahrt zu sehen und sich zu sagen: wer in meine Seele blicken könnte, der würde mich an Niemands Betrübniss und Verderben schuld finden. — Selbständig ist die Tugend auch in Rücksicht auf ihren Maasstab, der wie M. zeigt (III, 2), nur im Innern, nicht von Aussen, in der Billigung Anderer zu suchen ist. „Die Belohnung der tugendhaften Handlungen auf die Billigung Anderer zu gründen, das heisst eine unsichere trübe Grundlage haben, besonders in einem verderbten unwissenden Jahrhundert, wie dieses. Die gute Achtung des Volks ist eine Injurie; — das Urtheil der Menge ist zu verachten. Wir, die wir ein Privatleben leben, welches bloss uns offen vorliegt, müssen in uns einen Herrn (patron) gesetzt haben, wodurch wir über den Werth unserer Handlungen urtheilen. Ich habe meine Gesetze, meinen Gerichtshof, um über mich zu

urtheilen. Ich beschränke auch wohl nach Anderen meine Handlungen, aber ich erweitere sie nur nach mir selbst. Nur du selbst kannst wissen, ob du feige und grausam bist. — Jeder kann eine anständige Person im Publikum darstellen, aber im Innern, in seiner Brust geregelt zu sein, das ist der Hauptpunkt. Der zweite Grad besteht darin, es in seinem Hause zu sein. — Die Grösse der Seele besteht nicht im hohen Fluge, sondern in ihrem regelmässigen Gange, also in der Mittelmässigkeit.

Das Bild dieser auf die Natur gegründeten in sich selbst wahren, selbständigen, heitern Tugend stellt nun M. entgegen dem Bilde der mönchischen und scholastischen Tugend welches die entgegengesetzten Eigenschaften an sich trägt (I, 19). Die Tugend hat ihren Sitz nicht auf der Spitze eines steilen schroffen unzugänglichen Berges, sondern sie wohnt in einer fruchtbaren lieblichen Ebene, zu welcher man durch gebahnte, leicht sich hebende Wege gelangen kann. Diejenigen, welche keine Bekanntschaft haben mit dieser erhabenen Tugend, welche so schön, so mächtig, so lieblich und reizend und zugleich so muthvoll, eine offenbare unversöhnliche Feindin alles Haders, Missvergnügens, aller Furcht und alles Zwanges ist, deren Führer Natur, deren Begleiter Glück und Wonne sind, diese haben in ihrer Schwachheit sich einfallen lassen, jenes dumme Bild, das so trübselig, zänkisch, hämisch, drohend und grinsend aussieht, zu formen. Preis und Würde der wahren Tugend besteht in der Leichtigkeit Nützlichkeit und Beharrlichkeit bei ihrer Ausübung, so entfernt von aller Schwierigkeit, dass Kinder sowohl als Männer, die Einfältigen sowohl als die Klugen dazu die Fähigkeit haben. Sie wirkt mehr durch richtige Anwendung der Werkzeuge, als durch Gewalt. Sie ist die Pflegerin menschlicher Freuden, sie bestimmt ihr Maass und macht sie dadurch sicher und rein; sie erhält dieselben in ihren Gränzen und hierdurch frisch und von lieblichem Geschmack; sie versagt uns solche, die sie uns verweigern muss und schärft dadurch unser Verlangen nach denen, welche sie uns vergönnt, vergönnt uns aber alle in reichem Maasse, welche die Natur uns nicht verbietet (I, 25). Wenn das gemeine Glück ihr ein saures Gesicht zeigt, so entflieht sie seinem Dienste oder weiss sein zu entbehren und schmiedet eines, welches ganz nach

ihrem Sinn, nicht schwankend und unbeständig ist. Sie hat den Verstand dazu, reich und mächtig zu sein und auf weichen Polstern zu schlafen; sie liebt das Leben, die Schönheit, den Ruhm, die Gesundheit. Ihr eigentlicher und besonderer Dienst aber besteht darin, dass sie die Dinge gebrauchen und ohne Schmerz verlieren lehrt, ein Dienst, der viel edler ist, als beschwerlich, ohne welchen der ganze Lebenslauf Unnatur und Unheil wäre. — Ein wesentliches Merkmal der Tugend ist daher die innere Wahrheit des Menschen (II, 17). Ein grossmüthiges Herz muss seine Gedanken nicht verkleistern, muss bis in sein Innerstes sich sehen lassen. Alles ist darin gut, oder wenigstens menschlich. Aristoteles setzte es unter die Zeichen von Seelengrösse, unverstellt zu lieben und zu hassen und eben so zu reden und zu urtheilen; Lügen ist für Sklaven, den Freien ziemt es sich, die Wahrheit zu sagen. Das ist der erste und hauptsächliche Theil der Tugend, dass man sie um ihrer selbst willen lieben muss.

Mit der Natürlichkeit und Wahrheit der Tugend muss sich eine höhere Selbstthätigkeit derselben verbinden, denn sie setzt Schwierigkeit und Kampf voraus, weshalb wir Gott nicht tugendhaft nennen (II, 11). Mir kommt es so vor, als ob die Tugend etwas ganz anderes und viel Edleres sei, als der Hang zur Milde, der aus gutem Herzen entspringt. Von Natur wohlgebildete gutgeordnete Seelen gehen mit den tugendhaften einerlei Gang. Die Tugend aber hat einen nicht wohl zu beschreibenden, volleren und selbstthätigeren Klang, als von einer glücklichen Gemüthsart so sanft und friedlich zur Befolgung der Vernunft sich bringen zu lassen. Derjenige, der aus natürlicher Sanftmuth und Nachgiebigkeit eine empfangene Beleidigung übersähe, thäte eine sehr schöne und löbliche Handlung; derjenige aber, der über eine solche Beleidigung den lebhaftesten Unwillen empfände und dennoch gegen die kochende Begierde nach Rache mit Vernunft sich waffnete und nach einem schweren Kampfe endlich sich zum Herrn darüber machte, thäte ohne Zweifel noch weit mehr; jener würde gut, dieser tugendhaft handeln. M. aber unterscheidet über diesem letzteren noch einen höheren Grad: „Man sieht in der Seele des Sokrates, Aristipp und ihrer Schüler eine so vollkommene Fertigkeit in der Tugend, dass sie ihnen in Saft und

Blut übergegangen ist. Es ist keine beschwerliche Tugend, nicht eine Vorschrift der Natur mehr, welche auszuüben sie ihre Kraft anstrengen müssen; es ist vielmehr das eigene Wesen ihrer Seele, ihre natürliche gewöhnliche Weise zu handeln. Die Kraft und Stärke ihrer Seele erstickt und vertreibt die bösen Begierden, sobald sie nur anfangen, sich irgendwie merken zu lassen. Sollte es nicht viel schöner sein, wenn wir durch einen hohen göttlichen Entschluss die Geburt der Versuchung verhinderten und uns zur Tugend auf eine solche Weise bildeten, dass selbst der Same des Lasters dadurch ausgerottet würde, als wenn wir dem Wachsthum des letzteren mit allen Kräften widerstehen und, nachdem wir uns einmal von den ersten Bewegungen der Leidenschaften haben überraschen lassen, uns waffnen und anstrengen müssen, um ihren Lauf zu hemmen? Dass diese zweite Bemühung noch immer schöner sei, als blos mit einer nachgiebigen gutmüthigen Natur ausgerüstet zu sein und schon von selbst eine Abneigung vor dem Laster zu haben: das, denke ich, ist keinem Zweifel unterworfen; denn jene dritte niedere Art macht einen Menschen wohl unschuldig, aber nicht tugendhaft, wohl frei vom Böses thun aber nicht fähig zum Thun des Guten. Dazu kommt noch, dass dieser Zustand so nahe an Unvollkommenheit und Schwäche grenzt, dass ich die Marksteine kaum unterscheiden kann.

Was das Verhältniss der Tugend zur Religion betrifft, so haben wir oben schon bemerkt, dass M. die wahre Sittlichkeit von der wahren oder christlichen Religion, der Idee nach, nicht getrennt wissen will, während er bei den Menschen in der That die sittlichen Handlungen nicht mit Frömmigkeit und christlichem Eifer vereinigt findet. Ohne hierüber eine bestimmte positive Lehre aufzustellen, unterscheidet er doch den göttlichen Ursprung der Tugend, welchen er anerkennt, von dem aus der gewöhnlichen Frömmigkeit, den er verwirft. In ersterer Beziehung bemerkt er (II, 12): „Das Band, welches unser Urtheil und unseren Willen verbinden, unsere Seelen enger mit unserem Schöpfer zusammenschliessen sollte, müsste ein solches sein, welches seine Kräfte nicht aus unseren Rücksichten und Leidenschaften, sondern aus einer übernatürlichen göttlichen Verbindung, aus der Autorität und Gnade Gottes schöpfte. Denn wenn unser Herz, unsere Seele

durch den Glauben beherrscht wird, so liegt hierin der Grund, dass sie zum Dienst ihrer Absicht alle andere Theile der menschlichen Natur nach ihrem Vermögen heranzieht. Unsere menschlichen Gedanken und Entschlüsse sind schwerfällig wie die Materie; nur die Gnade Gottes kann ihnen Gestalt und Werth ertheilen. Nur die Demuth und Unterwerfung kann einen rechtschaffenen Menschen machen; wir sind nichts ohne die Gnade Gottes. — Ist also in diesem religiösen Glauben die Tugend eingeschlossen, so ist doch der erstere da nicht wahrhaft vorhanden, wo die letztere fehlt (III, 12). Es ist, meint er, eine für jede Regieruug verderbliche Lehre, welche die Völker überzeugt, dass der religiöse Glaube allein, auch ohne die Sitten hinreiche, um die göttliche Gerechtigkeit zu befriedigen. — Zwischen der Frömmigkeit und dem Gewissen lässt uns die Praxis einen ungeheuren Unterschied erblicken. Er verwirft (III, 2) die Reue der Frommen, wenn sie keine wirkliche Besserung bewirkt, denn *Nichts sei so leicht zu erheucheln, als Frömmigkeit*, in so fern sie von der Sittlichkeit getrennt ist. Er deutet daher auf eine relativ selbständige Begründung der Sittlichkeit aus der menschlichen Natur und Vernunft hin. Er bekennt (III, 12) nicht zu lieben das scholastische Bild der Rechtschaffenheit, Sclavin der Vorschriften unter dem Zwange von Furcht und Hoffnung, sondern die, welche in uns entstanden ist aus ihren eigenen Wurzeln, aus dem Samen der universellen Vernunft, welche jedem nicht unnatürlichen Menschen eingeprägt ist, dieser Vernunft, welche den Socrates gehorsam gegen die Götter und Menschen macht, die in seiner Stadt herrschen. Unser Gewissen, lehrt er (III, 2), muss sich aus sich selbst verbessern durch Verstärkung unserer Vernunft, nicht durch Schwächung unserer Triebe. M. vertraut hierbei im Allgemeinen auf die Macht der Natur; er geht nicht näher ein auf das Verhältniss des Gewissens zur Vernunft und zur Religion, kommt aber öfter auf die Untrennbarkeit dieser höchsten Principien zurück, indem er z. B. bemerkt, dass die wahre Vernunft, nicht von der Natur getrennt, in Gottes Schooss wohne, dass die Gesetze des Gewissens welche in der Natur liegen, aus der Gewohnheit entspringen. (I, 22). Er verwirft deshalb auch auf das entschiedenste alle übermenschlichen idealistischen Bestrebungen und Ansichten. Er

missbilligt die „übermässige Tugend“ jener frommen Einsiedler, die sich selbst quälten, um die Seligkeit eines andern Lebens einzutauschen, tadelt aber nicht die ehrwürdigen Männer, welche zur Uebung wahrer Andacht sich in die Einsamkeit zurückziehen. (I, 38. III, 13). Den Idealisten, welche das Natürliche verachten, stellt er die Unnatur und Erfolglosigkeit ihres Strebens entgegen (III, 13). „Unter uns gesagt, habe ich folgende beide Dinge gar sonderbar mit einander vereinigt gefunden, überhimmlische Ansichten und unterirdische Sitten. Die Menschen wollen gern aus sich herausgehen und dem Menschen entrinnen: das ist Thorheit. Anstatt sich zu Engeln zu erheben, erniedrigen sie sich zu Thieren. Diese transcendente Neigungen machen mich ängstlich, wie schroffe unzugängliche Orte. Wir trachten nach einem anderen Zustande, weil wir den Gebrauch des unsrigen nicht verstehen, wir verlassen uns selbst, weil wir nicht wissen, wozu wir fähig sind. Mögen wir auch auf noch so hohen Stelzen daherschreiten, so müssen wir doch auf Stelzen mit unseren Füssen stehen. Das schönste Leben ist das, welches sich nach dem gewöhnlichen und menschlichen Muster mit Ordnung, aber ohne Wunder und Extravaganzen einrichtet.

Nach dieser naturalistischen, practischen Richtung seiner Lehre bestimmt sich nun auch seine Ansicht über das Verhältniss der Tugend zum Wissen, zur Weisheit, zur Wissenschaft und Philosophie. Er kämpft unaufhörlich gegen die letztere in so fern sie von der Natur, vom Leben selbst, von jener wahren Wissenschaft des Lebens sich entfernt hat, gegen die Philosophie seiner Zeit, welche nur auf Interpretation der Interpretationen, nicht der Dinge selbst gerichtet sei, nur um Worte streite und um einen Zweifel zu lösen, drei neue gebe. Die wahre Philosophie dagegen oder das auf die Erkenntniss der Natur und unsrer selbst gerichtete Wissen verwirft er nirgends. Wir sollen vielmehr, um uns selbst zu erkennen, das grosse Bild unsrer Mutter Natur, gleichsam wie in einem Gemälde, in ihrer ganzen Majestät vorstellen, in dem Spiegel der grossen Welt uns selbst in unserer wahren Gestalt und Kleinheit erfassen. (I, 25). Ja selbst schon der junge Zögling soll moralischen Unterricht erhalten, der seine Sitten und Empfindungen lenkt und ihn zur Selbständigkeit im Urtheil führt.

Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Religion spricht M. eine ähnliche Ansicht aus, wie kurz nachher Baco, indem er die verschiedenen Stufen des Wissens unterscheidet. (I, 54). „Aus Menschen von einfachem Verstande, die nicht sehr neugierig sind, macht man gute Christen, welche demüthig glauben und sich in Zucht und Ordnung erhalten. Unter den Geistern von mittelmässigen Fähigkeiten wird der Irrthum der Meinungen geboren. Die grossen Geister, die starken und hellen Naturen, wie er weiterhin die Philosophen bezeichnet, machen eine andere Gattung von Rechtgläubigen aus, welche durch lange und fromme Untersuchung ein gründlicheres unvermischteres Licht in der Schrift entdecken und das tief verborgene Geheimniss unserer kirchlichen Einrichtungen fühlen. Wir sehen Einige, welche zu dieser letzten Stufe durch die zweite mit wunderbarem Erfolg und mit Befestigung gleichsam wie zur äussersten Grenze der christlichen Einsicht gelangt sind, welche mit innigem Troste sich ihres Sieges freuen, Gott dafür danken, ihr Leben fleissig bessern und sich in grosser Bescheidenheit üben. Von dieser höchsten Gattung der Weisheit, welche also zur Religion, zur Tugend zurückführt, bemerkt er, (I, 17), ihr sicherstes Kennzeichen sei ein ununterbrochener Frohsinn und ihr Geschäft, die Stürme in der Seele zu stillen — durch vernünftige fassliche Gründe (II, 12). Eine Seele, in welcher die Philosophie ihre Wohnung genommen hat, muss durch ihre Gesundheit auch ihren Körper gesund machen, ihre Ruhe und ihr Behagen auch von aussen leuchten lassen, uns mit einem angenehmen festen Muthe bewaffnen.

Wir sehen also, dass M. gestützt auf die Lehren der Alten und des Christenthums, zu dem Gedanken einer höheren selbstthätigen Tugend und einer inneren Harmonie zwischen Religion, Wissen und Sittlichkeit sich erhebt, diese jedoch nur für wenige ausgezeichnete Naturen in Anspruch nimmt. Für die gewöhnliche menschliche Natur ist er weit entfernt, diesen idealen sittlichen Maasstab festzuhalten, ja er macht in der Beurtheilung der Handlungen des gewöhnlichen Lebens jener Schwäche der Natur und den verderbten Sitten seiner Zeit nicht geringe Zugeständnisse. Er selbst meint zwar, diese letzteren hätten keinen Einfluss auf seine Ansichten ausgeübt, allein wenn er häufig seine individuelle

Schwäche gegen die Leidenschaften ja selbst gegen Laster eingesteht, und anderseits doch wieder bemerkt, er sei weniger ausschweifend in scinen Sitten, als in seinen Ansichten (II, 11), so geht schon hieraus eine solche Einwirkung hervor. Sie giebt sich ferner sichtbar zu erkennen in seinen Ansichten über die Schwäche und Corruptibilität der menschlichen Natur, in der ausführlichen Schilderung niedriger Sitten und Gebräuche, in seinen Urtheilen über das Laster und am meisten in seinen socialen Vorschriften. Obgleich er lehrt, dass Tugend und Laster wesentlich durch das Innere, durch die Selbstthätigkeit und den Willen bestimmt werden, so kann es doch, meint er (III, 2), Fälle geben, „wo nach allem Recht das Vergnügen das Laster entschuldigt wie wir dies von der Nützlichkeit sagen", — ersteres besonders in Beziehung auf einen unwiderstehlichen Geschlechtstrieb. Eine solche Entschuldigung findet er, wie dort in Beispielen ausgeführt wird, darin, dass die Gewohnheit unseren Verstand nach dem Laster bilde, dass der heftige Sturm der Leidenschaften, der unsere Seele verwirrt und blendet, uns mit Urtheil und Allem für den Augenblick in die Gewalt des Lasters stürze.

Wie M. also den Begriff des Lasters nicht stets strenge festhält und den Begierden und Leidenschaften Eingriffe in das Gebiet der sittlichen Freiheit gestattet, so auch und noch weniger hält er die Idee der Pflicht fest auf dem socialen Gebiete. Er geht hierbei davon aus, dass auf demselben ein anderer Maassstab des Sittlichen gelte und anzulegen sei, als im Privatleben III, 2. Das zurückgezogene Leben hat schwierigere Pflichten zu erfüllen, als das öffentliche, das letztere wird mehr durch die Ruhmliebe, als durch das Gewissen geleitet; die Tugend des Alexander zeigte weniger Energie auf ihrem Gebiete als die des Socrates auf dem ihrigen. Diejenigen, welche uns im Innern beurtheilen, bringen nicht sehr in Anschlag den Glanz unserer öffentlichen Handlungen und sehen darin nichts als Strahlen und Tropfen eines hellen Wassers, welches aus einem übrigens schlammigen und schmutzigen Boden in die Höhe getrieben wird (III, 1). Ich will dem Betrug seine Würde nicht nehmen: das hiesse sich schlecht auf die Welt verstehen; ich weiss, dass er oft sehr nützliche Dienste geleistet hat und die meisten Stände der Menschen ernährt und erhält. Es

giebt gesetzliche Laster und manche gute oder zu entschuldigende Handlungen werden von den Gesetzen bestraft. (III, 9). Die den Angelegenheiten der Welt angewiesene Tugend hat mehrere Biegungen und Krümmungen, um sich der menschlichen Schwäche anzupassen: gemischt und künstlich, nicht gerade, rein, beständig und unschuldig. Er stellt daher die natürliche Gerechtigkeit der positiven des Staats entgegen; die erstere sei anders geregelt und edler, als diese specielle und nationale, durch das Bedürfniss unserer Staatsordnung gebundene (III, 13). Alles was wir Günstiges und Strenges in unserer Rechtspflege finden, das sind kranke Theile und ungerechte Gliedmasen des wirklichen Körpers und Wesens der Gerechtigkeit. Deshalb bemerkt er (II, 23) haben die Staatsgeschäfte kühnere Lehren. Oft treibt uns die menschliche Schwäche zu der Nothwendigkeit, schlechter Mittel zu einem guten Zweck uns zu bedienen. M. will jedoch diesen Grundsatz möglichst beschränkt wissen (III, 12). Sind die schlechten Mittel irgendwo zu entschuldigen, so ist es nur da, wo sie den Verrath züchtigen. Der Fürst muss, wenn ein dringendes das Bedürfniss seines Staats betreffendes Ereigniss ihn veranlasst, Wort und Vertrauen zu brechen oder ihn sonst aus seiner gewöhnlichen Pflicht herausreisst, diese Nothwendigkeit einem Schlage der göttlichen Zuchtruthe zuschreiben. Laster ist es nicht, denn er hat seinen Willen einem allgemeineren und mächtigeren unterworfen, aber gewiss ist es ein Unglück. Er musste es thun aber mit Widerwillen. Soll er die Arme kreuzend sich beschränken Gott um Beistand anzurufen? — Man muss nachgeben, aber mit grosser Vorsicht und Mässigung. Gewisse Dinge darf man sich selbst gegen den Feind nicht erlauben; das gemeinsame Interesse darf nicht Alles von Allem gegen das persönliche verlangen; nicht Alles ist einem rechtschaffenen Menschen erlaubt für den Dienst des Königs und für das allgemeine Beste. Kein Privatvortheil ist werth dass wir unserem Gewissen Gewalt anthun, der öffentliche nur dann, wenn er sehr offenbar und sehr bedeutend ist. Privatnutzen darf nur in dem Falle über unser gegebenes Wort den Sieg davon tragen, wenn die versprochene Sache an sich schlecht und ungerecht ist, denn das Recht der Tugend steht höher als das unserer Verpflichtung.

Sittliche Vorschriften.

Nach diesen Ansichten über die menschliche Natur und die Sittlichkeit der Menschen werden wir von M. keine auf ein hohes ideales Ziel gerichtete Lehren erwarten. Er stellt sich selbst weder streng wissenschaftliche noch sittliche Forderungen; es sei, bemerkt er, nicht seine Sache, ein ganzes Gebäude der Weisheit aufzustellen; er lege seine Phantasieen dar, wie sie ihm aufstossen, in getrennten Sätzen, ohne Zusammenhang und Gleichförmigkeit (III, 13 vgl. I, 25, 50). Seine besondere Vorschriften giebt er meistens in der Form der Erzählung seiner eigenen Verfahrungsweise; sie beziehen sich nur auf das, was nicht Gegenstand der kirchlichen und politischen Pflichten und Gesetze ist, denn diese sollen wir, wie sie gegeben sind, befolgen. Nicht selten richtet sich seine Skepsis gegen die practischen Lehren und Regeln der Vernunft oder Philosophie überhaupt. Wir haben, meint er (III, 12), wenig mehr Regeln, Vorschriften, Pflichten nöthig, um in unseren bürgerlichen Gesellschaften zu leben, als die Kraniche und Ameisen in den ihrigen, denn wir sehen, dass dieselben ohne Gelehrsamkeit darin sich ordentlich betragen. Glücklich wären wir, wenn unser Leben von einem untrüglichen Naturtrieb geleitet würde. Es giebt auch Naturgesetze in anderen Kreaturen, aber in uns sind sie verloren, da diese schöne menschliche Vernunft sich eindrängt, um den Herrn zu spielen und, ihrer Eitelkeit und Unbeständigkeit gemäss, Alles in Unordnung bringt und verwirrt. Wer uns nach unseren Handlungen, nach unserem Betragen würdiget, der wird eine grössere Anzahl vortrefflicher Menschen unter den Ungelehrten als unter den Gelehrten finden. (M. fasst bei diesem Vergleich hauptsächlich das frühere republicanische und das spätere Rom der Imperatoren ins Auge). Wir brauchen keine Lehre, um behaglich zu leben. Alle diese Geschicklichkeit, welche über die natürliche hinausgeht, ist eitel und überflüssig; es ist viel, wenn sie uns nicht mehr beschwert und verwirrt als sie uns dient. In meinem Lande, in meiner Zeit bereichert die Lehre wohl die Börse, aber keineswegs die Seelen. Wenn sie dieselben stumpf antrifft, so beschwert und erstickt sie dieselben mit einer rohen unverdauten Masse; die feinen Geister klärt sie auf, reinigt

und verfeinert sie bis zur Leerheit und Ohnmacht. M. verwirft daher überhaupt eine sklavische Unterwerfung unter Regeln (II, 8). Weil es unserem Schöpfer gefallen hat, uns mit Vernunftthätigkeit zu begaben, damit wir nicht, wie die Thiere, sklavisch an die gemeinen Gesetze gebunden sein, sondern mit Urtheil und Willensfreiheit dieselben befolgen möchten: so sollen wir uns wohl ein wenig nach der einfachen Autorität der Natur richten, aber nicht uns tyrannisch von ihr beherrschen lassen; die Vernunft allein soll die Leitung unserer Neigungen haben. Mein Geschmack an solchen Neigungen, die ohne Vorschrift und Zuthun unseres Verstandes in uns erzeugt werden, ist ausserordentlich stumpf (III, 2). Es giebt keine so thörichte schwache Lebensweise, als die nach Vorschrift und Zucht geregelte. Ein junger Mensch muss die Regeln durchbrechen, um seine Lebenskraft zu wecken; das schützt ihn vor dem Versauern.

Wie M. überhaupt die über das Natürliche und Practische hinausgehende idealistische Philosophie verwirft, so auch die von einer solchen aufgestellten moralischen Regeln, nämlich (III, 9) solche, „welche unsere Kraft und Anwendung übersteigen, welche zu befolgen sowohl die Lehrer als die Schüler weder Hoffnung noch auch selbst Lust haben. Es giebt keinen so rechtschaffenen Menschen, der, wenn er nach den Gesetzen seine Handlungen prüft, nicht zehnmal in seinem Leben gehängt werden müsste. Der Mensch stellt seine Gebote sich so auf, dass er nothwendig dagegen fehlt. Es muss mehr Proportion zwischen Gebot und Gehorchen sein; unrecht ist das Streben nach dem, was man nicht erreichen kann. Ist Jemand ungerecht, weil er nicht thut, was ihm zu thun unmöglich ist? Möge dieser Widerspruch der Handlungen mit den Lehren den Tugendpredigern erlaubt sein, so ist er es doch nicht für die, welche zu sich selbst reden, wie ich; ich muss gleichmässig gehen mit der Feder und mit dem Fuss. Die Weisheit meiner Lehre besteht in Wahrheit, in Freiheit, im Wesen; sie ist ganz natürlich, beständig, allgemein; sie verschmäht in der Regel ihrer wahren Pflichten diese kleinlichen verstellten gewöhnlichen Schliche“.

M. möchte uns also zur Natur zurückführen und zwar zunächst in der einfachsten Weise (III, 13). „Die einfältigste Art

und Weise, sich der Natur zu überlassen, ist auch die weiseste". — „Wir müssen uns verthieren, um uns weise zu machen, uns blenden, um uns zu leiten". Er verweist uns daher in mancher Beziehung auf die Thiere und wilden Völkerschaften (I, 30). Ferner hat die Natur mütterlicherweise dafür gesorgt, dass die Handlungen, welche sie uns zu unserem Bedürfniss befahl, uns Lust gewähren; sie leitet uns zu denselben durch Begehrung und Vernunft. Näher bezeichnet er das Gefühl und die Erfahrung unserer eigenen Natur als Ausgangspunkt für unsere ethischen Vorschriften. „In diesem Ganzen der Dinge lasse ich mich in unwissender und nachlässiger Weise regieren durch das allgemeine Weltgesetz. Ich erkenne es hinreichend, wenn ich es fühle. Meine Wissenschaft kann ihm keine andere Richtung geben, denn es ist ein öffentliches, Allen gemeinsames. Die Güte und die Fähigkeit des Herrschenden muss uns vollständig der Sorge um die Regierung entbinden". — (III, 10.) Die Gesetze der Natur lehren uns genau, was wir bedürfen. Wünsche, deren Ende wir absehen, sind Werke der Natur, Wünsche aber, die immer vor uns fliehen, sind unser eigenes Werk. Wenn nun aber das, was die Natur ursprünglich und im genauesten Sinne zur Erhaltung unseres Daseins von uns fordert, so sehr wenig ist, so lasst uns ein wenig weiter gehen, denn wir Schwächlinge können, besonders in einem gewissen Alter, nicht mehr die Dinge entbehren, die zu unserer Gewohnheit gehören; lasst uns also das noch Natur nennen, was der Stand und die Lage eines Jeden von uns fordert und nach diesem Maass uns selbst schätzen und behandeln. Das ist aber auch das Aeusserste, was wir für unsere Rechte octroyiren können. Je mehr wir unsere Bedürfnisse und unseren Besitz vergrössern, um so mehr stellen wir uns den Schlägen des Glücks und der Widerwärtigkeiten bloss; unsere Wünsche müssen auf ein nahes Ziel beschränkt werden; auch soll ihr Lauf nicht in gerader Linie, welche stets aus uns heraus führt, fortgehen, sondern in einem Kreise, dessen Punkte sich in uns selbst durch eine kurze Rundung berühren und endigen (II, 16). Die Kunst zufrieden zu sein setzt eine Fassung der Seele voraus, welche sich leichter bei dem Mangel als bei dem Ueberfluss befindet, denn dem Gange unserer Leidenschaften gemäss wird der

Hunger nach Reichthum durch den Genuss desselben mehr als durch den Mangel geschärft (II, 33); der verständige, mässige Genuss führt mehr Mühseligkeit mit sich, als die Entbehrung.

Diese Entbehrung der Genüsse will indess M. nur in Rücksicht auf die nicht natürlichen geübt wissen; die Genüsse im Allgemeinen sollen wir weder verfolgen noch fliehen, sondern aufnehmen (I, 19); den Genuss der natürlichen möchte er durch das Bewusstsein noch erhöhen. „Die Natur, bemerkt er (III, 13), hat uns das Leben unter so vielen günstigen Umständen in die Hand gegeben, dass die Schuld an uns liegt, wenn es uns drückt, uns unnütz entwischt. In dem Maass, als der Besitz des Lebens kürzer ist, muss man sich denselben tiefer und vollständiger machen. Man muss die Süssigkeit einer Befriedigung und des Wohlseins nicht bloss vorübergehend empfinden, sondern sie studiren, schmecken, wiederkauen, nicht das Vergnügen gleichsam im Schlaf geniessen. Ich überlasse keine Wollust den trägen Sinnen, *sondern vereinige meine Seele damit*, nicht um sich zu verlieren, sondern um sich dabei zu ergötzen und wieder zu finden.

Diese der Natur gemässe Selbstbeschränkung sollen wir auch gegen die Leidenschaften überhaupt durchführen, indem wir denselben nur so viel nachgeben, dass sie unsere Schritte aufhalten oder beschleunigen (I, 44). Es ist ganz recht, von den Dingen sich rühren zu lassen, wenn sie uns nur nicht besitzen. Ich thue mein Möglichstes, dieses schon von Natur bei mir sehr grosse Privilegium der Unempfindlichkeit durch Studium und Anstrengung noch zu vergrössern. Gar selten will ich etwas mit Wärme und bin für wenige Dinge leidenschaftlich entbrannt. Mit geringer Anstrengung besänftige ich die Aufwallungen der Affecte und lasse die Dinge fahren, welche mir lästig zu werden anfangen, ehe sie mich mit sich fortreissen. Ich fühle bei Zeiten die leichten Winde, welche in meinem Innern um mich fächeln und Vorläufer des Sturms sind. Meinen Leidenschaften kann ich eben so leicht ausweichen, als es mir schwer wird, dieselben zu mässigen. Wer nicht bis zu der stoischen Unverwundbarkeit gelangen kann, der rette sich bei Zeiten in den Schooss meiner niedrigen Unempfindlichkeit (III, 10). — Von den Leidenschaften unterscheidet M. die natürlichen Neigungen oder Eigenschaften des Menschen. Diese,

meint er III, 2, können durch Uebung und Disciplin wohl weiter ausgebildet und verstärkt, aber nicht verändert und ausgerottet werden.

Die Selbstbeschränkung sollen wir ferner ausdehnen auf unsere Bestrebungen, Beschäftigungen überhaupt und besonders auch in unseren Verhältnissen zu Anderen (III, 10). Wir sind niemals bei uns selbst, sondern immer ausser uns; die Furcht, das Verlangen, die Hoffnung reissen uns zum Zukünftigen hin; sie entziehen uns das Gefühl und die Beachtung dessen was ist, um uns mit dem zu vergnügen, was sein wird, nämlich wenn wir nicht mehr sind. Unsere erste Aufgabe ist, über unsere eigene Aufführung zu wachen, selbst gesund und fröhlich zu leben, uns selbst und das Unserige zu erkennen. Wer sich erkennt, nimmt nicht mehr die fremde Handlung für die seinige, liebt und bildet sich selbst vor allem Anderen, beseitigt überflüssige Beschäftigungen, unnütze Gedanken und Vorsätze. Die Menschen vermiethen sich; ihre Kräfte dienen nicht ihnen selbst, sondern denjenigen, zu deren Knechten sie sich machen. Niemand vertheilt sein Geld unter Andere, Viele aber ihre Zeit und ihr Leben. Mit nichts in der Welt sind wir so verschwenderisch, als mit den Dingen, mit denen zu geizen nützlich und löblich wäre. Meine Meinung ist, man soll sich anderen Menschen borgen, aber nur sich selbst zum Eigenthum sich geben. Ich habe genug damit zu thun, den innern Drang, der in meinen Adern liegt, zu leiten und zu ordnen, ohne dazu fremden Drang auf mich zu nehmen, unter welchem ich erliegen würde. Ich will hiermit nicht sagen, dass man den Aemtern, die man übernimmt, Aufmerksamkeit, Mühe, Schweiss, ja nöthigenfalls sein Blut versagen soll. Aber es muss nur zufälliger und erborgterweise ohne Verdruss und Leidenschaftlichkeit geschehen, so dass der Geist ruhig und kräftig bleibt. Auch will M. nicht (II, 33), dass wir uns irgendwie den unzähligen mühsamen Vorschriften, die im bürgerlichen Leben einen rechtschaffenen Mann binden, entziehen; ein solcher, bemerkt er, ist für das Laster oder die Thorheit seines Geschäfts nicht verantwortlich und soll die Ausübung desselben nicht weigern, denn diese sei Landesgebrauch und Vortheil dabei. — Uns selbst aber, lehrt er (III, 10), sind wir nicht eine falsche Freundschaft schuldig,

vermöge deren wir Ruhm, Wissenschaft, Reichthum mit unmässiger Neigung als Glieder unseres Daseins umfassen, sondern eine heilsame, geregelte, die sich mit unseren Pflichten gegen die Gesellschaft wohl verträgt. Ja der Mensch findet das, was er Anderen schuldig ist, indem er genau erkennt, was er sich selbst schuldig ist.

Die Selbstbeschränkung soll uns endlich, besonders bei fortschreitendem Alter, zur Einsamkeit, zum Zurückziehen in unser Ich, zu einem Umgang mit uns selbst, zur innern Freiheit führen (I, 38, III, 10). M. zieht das einsame Leben dem thätigen geselligen vor, denn man müsse die verderbten Menschen entweder nachahmen, oder sie hassen; beides sei gefährlich. „Es kommt darauf an, dass wir von den Ketten der Leidenschaften völlig frei werden. Unser Uebel liegt in der Seele, welche nicht sich selbst vermeiden kann. Also muss man sie bei uns zu Hause führen und ihr die Wohnung wohnlich machen und es so anfangen, dass unsere Zufriedenheit nur bei uns stehe. Lass uns auf alle Verbindungen verzichten, welche uns an andere Menschen heften und so viel über uns gewinnen, dass wir mit vollem Wissen und Willen allein leben und daran Behagen finden können. Denn die Seele ist, ihrer Natur nach, für alle Lagen geschickt, fähig sich selbst Gesellschaft zu sein; die Tugend ist sich selbst genug, ohne Vorschrift, Worte, Wirkung nach aussen. Sorge, wer's vermag, dass er Weib, Kinder, Vermögen und vor allen Dingen Gesundheit habe, aber lass ihn seine Seele nicht so fest daran hängen, dass er sein ganzes Glück darauf baue. Man muss ein Hinterstübchen für sich absondern, in welchem man seinen wahren Freiheitssitz aufschlagen kann; hier müssen wir einen vernünftigen Umgang mit uns selbst unterhalten und zwar so abgesondert, dass keine andere Bekanntschaft und Mittheilung fremder Dinge statt finde. Man muss alle jene Besitzthümer und Güter nöthigenfalls entbehren können. Winden wir uns los von leidenschaftlichen Banden, welche uns an Andere fesseln und uns uns selbst entfremden. Unsere so starken Verbindlichkeiten müssen wir auflösen, bald dies lieben, bald jenes, aber ein ewiges Band nur mit uns selbst knüpfen; das Uebrige sei unser, nur nicht so mit uns zusammengefügt und geleimt, dass es nicht anders von uns

abgetrennt werden könnte, als dass unsere Haut, ein Stück von uns selbst, daran hängen bleibt. M. vertheidigt diese seine Lebensansicht gegen den Vorwurf des Hochmuths (II, 6). „Die Selbstschätzung über die Gebühr entsteht nur bei denen, welche sich bloss oberflächlich betasten, welche sich nur betrachten, wenn sie nichts Anderes zu thun haben, welche die Aufklärung des Verstandes und die Besserung des Willens für Luftschlösser halten. Wenn Jemand sich dünkt, gar viel zu wissen und von grosser Höhe herunter schaut, der erhebe seinen Blick zu der Höhe vergangener Jahrhunderte; er wird bald seine Hörner einziehen, wenn er der Geister zu tausenden findet, denen er nicht werth ist, die Schuhriemen aufzulösen. Keine besondere Eigenschaft wird den zum Hochmuth verlocken, der bei seiner Rechnung zugleich seine mancherlei Schwächen in Anschlag bringt und am Schluss hinzusetzt: wie nichtig ist menschlich Sein und Wesen!

Wie eifrig nun auch M. die Gesetze des Natur- nnd Vernunftgemässen uns einschärft und in diesem Sinne auch, als Vorgänger Rousseaus, Erziehung und Unterricht geleitet wissen will (I, 25), so will er doch in Rücksicht auf die religiösen und politischen Pflichten die eigene rationelle Untersuchung nicht gestatten, will der Autorität uns unbedingt unterwerfen (II, 12). Man darf nicht Jedermann die Beurtheilung seiner Pflichten überlassen; — das erste unter allen Gesetzen, welche Gott den Menschen vorschrieb, war ein Gesetz des unbedingten Gehorsams, wobei der Mensch nichts zu untersuchen, zu schwätzen hatte; Gehorsam macht die erste Pflicht jeder vernünftigen Seele aus, welche einen himmlischen Oberherrn und Wohlthäter anerkennt. Aus Gehorsam und Folgsamkeit entsteht jede Tugend, aus Vernünftelei und Eigendünkel jede Sünde; die Ausgeburt der ersten Versuchung der menschlichen Natur, die der Satan bewirkte, entstand in dem Gifte, welches er uns durch das Versprechen der Erkenntniss einflösste. Wir sollen daher auf dem religiösen Gebiete ganz auf die eigenen irdischen Mittel verzichten und den himmlischen uns hingeben. „Ein elendes verworfenes Ding ist der Mensch, wenn er sich nicht über die Menschheit erhebt, wenn Gott ihm nicht in ausserordentlicher Weise die Hand reicht. Es ist die Sache des christlichen Glaubens, nicht der stoischen Tugend, auf

diese göttliche wunderbare Verwandlung zu hoffen. M. billigt daher nicht die kirchliche Reformation (III, 2); er meint, diejenigen, welche zu seiner Zeit die Sitten der Welt durch neue Ansichten zu bessern suchten, reformirten die Laster nur dem Schein nach, liessen sie dem Wesen nach unverändert, wenn sie dieselben nicht vermehrten; auch enthalte man sich, bei der Aufsehen machenden äusseren Reformation, der inneren gegen die Laster gerichteten (I, 22); es sei Eigendünkel, dass man seine Ansicht für wichtig genug halte, um sie auf Gefahr des öffentlichen Friedens einzuführen; man führe so viele und gewisse bekannte Laster herbei, tiefe Verderbniss der Sitten, welche bürgerliche Kriege nach sich ziehen, um Irrthümer zu bestreiten, die von vielen vertheidigt werden.

Eben so wenig billigt M. die Reform auf dem politischen Gebiete, obgleich ihm die Gebrechlichkeit der vorhandenen Gesetze und Institutionen nicht entgeht. Er bezeichnet die Gesetze (*II*, 12) als ein *wogendes Meer von Meinungen eines Volks oder eines Fürsten, die mir die Gerechtigkeit in eben so viel Farben vormalen und in eben so viel Gestalten reformiren werden, als in ihnen Veränderungen der Leidenschaften vorgehen. Wenn der Mensch eine wesentliche, beständige Gerechtigkeit kennte, so würde er das Recht nicht an die Gesetze dieses oder jenes Landes binden.* Unveränderliche Naturgesetze des Rechts giebt es nicht, denn diese müssten allgemein anerkannt und befolgt sein und solche finden wir nicht. (III, 12). Die Gesetze halten sich im Ansehen, nicht weil sie gerecht, sondern weil sie Gesetze sind: hierin besteht der mystische Grund ihrer Autorität; sie sind oft durch dumme unbillige, stets durch eitle Menschen gemacht; wer ihnen gehorcht, weil sie gerecht sind, gehorcht ihnen nicht, wie er soll. Nichtsdestoweniger stellt er (I, 22) als die Regel aller Regeln und das Hauptgesetz aller Gesetze auf, dass Jeder sich denen unterwerfe, welche im Lande gelten, wo er lebt. Es ist, meint er, äusserst zweifelhaft, ob ein so grosser und reiner Gewinn sich dabei befindet, irgend ein eingeführtes Gesetz, sei es beschaffen, wie es wolle, zu verändern, als Nachtheil aus seiner Veränderung entsteht. Mir däucht es Verwegenheit, wenn man öffentlich eingeführte eingewurzelte Gewohnheiten und Verfassungen

der schwankenden Phantasie Einzelner überlassen will (II, 9). Die beste Regierung für jede Nation ist die, unter welcher sie sich erhalten hat; ihre wesentliche Form und Bequemlichkeit hängt vom Gebrauch ab. Es ist Laster und Thorheit, die Regierungsform ändern zu wollen; die Veränderung giebt blos der Ungerechtigkeit und Tyrannei Raum; — das Unternehmen eine so grosse Masse umzuschmelzen, die Grundlage eines so grossen Gebäudes zu verändern, heisst Krankheiten durch den Tod heilen. Die Erhaltung der Staaten ist etwas, das unsere Intelligenz übersteigt. Auch die christliche Religion empfiehlt dringend Gehorsam gegen alle weltliche Obrigkeit und Befolgung aller bürgerlichen Gesetze. Die göttliche Weisheit hat die Leitung ihres grossen Werks, das Heil des menschlichen Geschlechts zu begründen, der Blindheit und Ungerechtigkeit unserer Gewohnheiten und Gebräuche unterworfen (I, 22). M. tröstet sich, was die Verderbniss seines Landes betrifft, mit der Allgemeinheit derselben in den christlichen Staaten; wo Alles fällt, fällt Nichts; die universelle Krankheit ist die besondere Gesundheit (III, 9). — Er weiset jedoch die Fürsten auf die hohe sittliche Aufgabe hin, welche ihnen die neuere Zeit biete (II, 17).

Montaignes Lehren haben nicht nur auf die Bildung seines Volks, sondern auf die populär philosophische Bildung der neueren Zeit überhaupt einen ungemeinen Einfluss ausgeübt. M. gehört offenbar nicht zu den Geistern ersten Ranges in ethischer und intellectueller Beziehung; er blieb nicht unangesteckt von den Schwächen der Bildung seiner Zeit und als Denker dringt er nicht selbstständig zu den ersten Principien vor, macht auch selbst auf Tiefe und Consequenz keinen Anspruch. Allerdings gehört er mit all seinen Schwächen zu den gesunden besseren Naturen; er kämpft wacker gegen die Corruption für die sittliche Freiheit des Menschen, allein er gefällt sich anderseits so sehr in der Schilderung der sittlichen und intellectuellen Schwächen des Menschen, zuweilen auch niedriger und obscöner Dinge, und macht jenen auch persönlich solche Concessionen, dass der Totaleindruck seines Buchs durchweg nicht eben ein sehr erhebender sein konnte. Als practischer Lebensphilosoph übertrifft er seine griechischen und römischen Vorgänger (aus Plutarch und Seneca

hat er am meisten geschöpft) durch Vielseitigkeit und Umfang der Beobachtung und Menschenkenntniss, und an gesundem Sinne, aber er ist zu wenig Philosoph, um tiefer das Wesen und die Entwicklung des Geistes aufzufassen und verhältnissmässig nur wenig hat er nachgedacht über das sociale Leben, den Staat, die Gerechtigkeit und die Grundlagen der Religion. In dieser speculativen Unklarheit liegt theilweise auch der Grund der inneren Widersprüche, in welche seine vorzugsweise auf das Practische gerichtete Lehre sich verwickelte. Von der individuellen Seite verfolgt seine Lehre die innere sittliche Freiheit in und mit der Unterwerfung unter das Natur- und Vernunft-Gemässe; nach der religiösen und politischen Seite hin giebt er diese auf durch absolute Unterwerfung sowohl unter die Staatsgesetze, die durchgängig unvernünftig seien, als unter eine Religion, die wir, nach seiner eigenen Erklärung, nur durch menschliche Mittel also in unvollkommner unvernünftiger Weise besitzen; seine Lehre widerstrebt der kirchlichen und politischen Reformation, weil wir das Göttliche, das Gerechte, den Staat nicht zu erkennen vermöchten. Wir sollen also plötzlich stille stehen in der Erkenntniss und Befolgung des Natur- und Vernunft-Gemässen, zu welcher wir, nach M., erzogen werden sollen, obgleich er selbst eine höhere Stufe der Erkenntniss annimmt, welche mit der Religion in Uebereinstimmung sich befindet. Selbst seine practische Naturtheorie vermag nur durch die Unbestimmtheit ihres Maasstabes der Gefühle und Begehrungen die inneren Widersprüche zu verbergen, welche sich bei genauerer Erwägung zwischen dem eudämonistischen Streben nach Lust und der erstrebten Unempfindlichkeit und der Entbehrung der nicht nothwendigen Genüsse ergeben hätten. Noch schärfer treten diese Widersprüche hervor bei Charron, der die Lehren seines Vorgängers etwas weiter ausführte.

Charron 1541 – 1603.

Er lebte zu Paris, studirte zuerst Rechtswissenschaft, wurde Doctor der Rechte und Advocat am Parlament für 5—6 Jahre, später Geistlicher und erwarb sich einen grossen Ruf als Prediger; zuletzt wollte er sich in ein Kloster zurüchziehen, gelangte aber

nicht dazu. Er stand mit Montaigne in freundschaftlichen Verhältnissen. In seiner Hauptschrift „de la sagesse“ will er den Menschen zeigen, wie er ist mit seinen Schwächen und Mängeln und ihn lehren, gegen das Elend zu kämpfen, in welches er durch den Missbrauch seiner Freiheit und durch die Gesellschaft gerathen ist; sein Ziel ist Selbständigkeit und Seelenruhe des Individuums durch ein sittliches Leben und Frömmigkeit. Ausserdem verfasste er noch zwei kirchliche Schriften: discours chrétiens und traité des trois vérités. Seine Lehren verfolgen dieselbe skeptisch praktische Richtung, wie die Montaignes, aber sie erscheinen weniger aus der Beobachtung des Lebens geschöpft, nehmen eine strengere allgemein methodische Form an. Das Werk zerfällt in drei Bücher: im ersten handelt er von der Erkenntniss des Menschen und seiner selbst, im zweiten von den allgemeinen Regeln der Weisheit, im dritten von den besonderen Tugenden. Wenn sein Vorgänger ihn übertrifft in Anmuth der Darstellung, in Originalität und Vielseitigkeit der Beobachtung und Auffassung, so hat er dagegen den Vorzug eines tieferen religiösen und sittlichen Sinnes, einer grösseren Energie und weiteren Ausführung des Gedankens, die freilich zuweilen in breite Weitschweifigkeit sich verliert.

Der philosophische Standpunkt Charrons ist der subjectiv-anthropologische; der unfruchtbaren Scholastik stellt er mit Montaigne die lebendige practische Weisheit oder Erkenntniss des Menschen entgegen. Von einer objectiven philosophischen Erkenntniss Gottes und der Welt kann also nicht die Rede sein. Gott hat zwar, bemerkt Charron, den Menschen erschaffen, die Wahrheit zu erkennen, aber dieser vermag es nicht durch irgend ein menschliches Mittel. Gott selbst, in dessen Schooss sie wohnt, muss sie den Menschen offenbaren, wie er auch gethan hat. Um sich zu dieser Offenbarung vorzubereiten, soll der Mensch alle Meinungen und Glaubensweisen bei Seite setzen, den Geist nackt und blank hinstellen und Gott demüthig unterwerfen (Traité 4, 4). Wir können Gott nicht begreifen und nur mit Furcht über ihn zu reden wagen. Vernunft und Erfahrung sind der Täuschung unterworfen, denn der Geist hat keine Mittel, um die Irrthümer von der Wahrheit zu unterscheiden (de la sagesse, I, 16, 11); es giebt keine Principien für die Menschen, wenn Gott sie ihnen

nicht offenbaret hat; desshalb will er denn auch den neuen Principien der Astronomie von Copernicus keinen Glauben schenken (I, 7, 9). Auf der einen Seite misstraut er der durch die Freiheit verderbten Vernunft des Menschen; auf der andern fühlt er sich mit Montaigne genöthigt, unabhängig von aller Religion, in dieser verderbten Menschennatur eine ursprünglich reine vernünftige Natur anzuerkennen, welche der Sittlichkeit zu Grunde liegt. Wir fassen zunächst die Grundzüge seiner Ansicht der Welt näher ins Auge.

I. Die menschliche Natur und die Welt.

Die Anthropologie Charrons ist nicht auf eine eigenthümliche Weise philosophisch durchgebildet; sie enthält zwei verschiedene Grundbestandtheile: die aristotelisch-scholastische dualistische Psychologie jener Zeit und die aus der Selbst- und Welt-Beobachtung hervorgegangene Lehre von der ursprünglichen, jetzt aber ganz verderbten Natur des Menschen. Nach der ersteren, welche die Grundlage bildet und im ersten Buche sehr breit entwickelt wird, stehen Natur und Vernunft in einem ursprünglichen feindlichen Gegensatze; nach der zweiten, die wir weiterhin in der ethischen Betrachtung näher werden kennen lernen, fallen beide ursprünglich, bis zu einem gewissen Punkte wenigstens, zusammen. Der ersteren zufolge lehrt er (I, 9): Die Seele ist wie ein Gott, der Körper wie ein Düngerhaufen, eine Pest: beide Theile des Menschen können nicht ohne einander und auch nicht friedlich zusammen sein. In der Seele unterscheidet er jedoch wiederum zwei verschiedene Theile; die Seele bildet zwischen dem Geist und dem Fleisch das Mittelglied. Der Geist als Ausfluss und Bild der Gottheit, strebt nach dem Guten und nach dem Himmel; das Fleisch, der thierische Theil, strebt nach dem Uebel und nach der Materie; die Seele in der Mitte zwischen beiden, ist indifferent zwischen Gut und Bös, wird von beiden Seiten in Bewegung gesetzt, ist gut oder schlecht nach ihrer Wahl. In der Seele wohnen daher die natürlichen Neigungen, welche weder tugendhaft noch lasterhaft sind, wie die Liebe zu den Verwandten und Freunden, die Furcht vor Schande, das Mitleid mit Betrübten,

der Wunsch eines guten Rufs. In dieser letzteren Auffassung bemerken wir noch die mittelalterliche Geringschätzung der socialen Tugenden, welche wir in England um diese Zeit durch die Ansicht der neueren Zeit schon verdrängt finden.

Obgleich der Geist, dieser Grundansicht zufolge, zum Guten strebt, so lehrt Ch. nichtsdestoweniger, dass alles Uebel durch denselben hervorgebracht wird; Eitelkeit, Schwäche, Unbeständigkeit, Elend, Hochmuth sind seine natürlichsten, allgemeinsten Eigenschaften (I, 2); deshalb hat die allgemeine Betrachtung des Menschen diese Eigenschaften zum Gegenstande. Ch. rühmt zwar (I, 19) den Willen als dasjenige, was wahrhaft in unserer Gewalt stehe, was uns nicht genommen werden könne, was den Menschen ganz zu beherrschen vermöge, aber dennoch legt er wenig Gewicht auf die vereinigte Kraft der Vernunft und des Willens, denn er hält es für unvergleichlich edler und gottähnlicher, recht zu handeln nach der Natur, dem Instinct, einem natürlichen, unvermeidlichen Zustande, als nach Kunst und Lernen, nach der dem Zufall preisgegebenen verwegenen Freiheit (I. 8, 7). Zum Verstande verhält sich der Wille wie zum Manne die Frau und ist daher nicht nur seinen eigenen, sondern auch den Schwächen und Krankheiten des Verstandes unterworfen. Diese Haupt-Krankheiten des Geistes gehen aus von den Leidenschaften; durch diese wird der Wille bestochen und verdirbt nun seinerseits den Verstand, welchem der Wille als seinem angeborenen Führer folgen sollte. Die meisten Gottlosigkeiten, Irrthümer in der Religion entstehen aus einem schlechten verderbten Willen, aus einer heftigen wollüstigen Leidenschaft, welche durch die Sinne, die Einbildungskraft den Verstand an sich zieht. Andere Fehler giebt es, die demselben natürlicher sind: der grösste und die Wurzel aller andern ist der Stolz und Hochmuth, das erste und ursprüngliche Laster der Welt, das Verderben des ganzen Geistes und Ursache aller Uebel, — vermöge dessen man die Andern beurtheilt und verdammt, selbst wenn man sie nicht kennt.

Der menschliche Zustand ist daher ein Zustand der Schwäche, der Verderbtheit, des Elends. Die Schwäche tritt zunächst hervor in dem unreinen Begehren und Geniessen des Menschen. Die besten Dinge verderben in unseren Händen. Mehrere Tugenden

sind mit einander unverträglich. Das Schlimmste aber ist, dass wir uns oft schlechter Mittel bedienen müssen, um ein grösseres Uebel zu vermeiden oder um einen guten Zweck zu erreichen, als ob man, um gut zu sein, ein wenig schlecht werden müsste. Und das gilt nicht nur in Rücksicht auf die Gerechtigkeit und Staatsordnung, sondern auch auf dem Gebiete der Religion, woraus hervorgeht, dass die ganze menschliche Aufführung aus krankhaften Elementen besteht. — So bietet denn das gegenwärtige Leben nur den Eingang und Ausgang einer Komödie, eine beständige Fluth von Irrthümern, ein Gewebe von Abentheuern, eine Folge von verschiedenem allseitig verknüpftem Elend. Es ist immer nur Uebel was im Fluss ist, Uebel, was sich vorbereitet; ein Uebel treibt das andere. Dürftige Einfalt und Blindheit beherrscht den Anfang des Lebens; die Mitte geht ganz in Mühe und Arbeit auf, das Ende in Schmerz, das ganze in Irrthum. Die Menschheit ist das lebendige Elend. Jeder Mensch ist stets elend. Er ist nur weniger Vergnügungen fähig, dagegen nach allen Seiten hin körperlich und geistig für Schmerz und Elend empfänglich. Ein Hauptbeweis des geistigen Elends ist, dass der menschliche Geist im gesunden Zustande nur gewöhnlicher, natürlicher, mittelmässiger Dinge fähig ist; um für die göttlichen übernatürlichen, wie Divination, Prophetie, empfänglich zu werden, muss er krank, unnatürlich, enthusiasmirt sein, in Wahnsinn oder Schlaf gerathen. Und so ist der Geist niemals so weise, als wenn er närrisch ist. — Um zu zeigen, wie gross unser Elend ist, bemerkt er, dass die Welt mit drei Gattungen von Leuten angefüllt sei, welche der Zahl und dem Rufe nach in derselben eine bedeutende Stelle einnehmen: es sind die Abergläubigen, die Formalisten und die Pedanten.

Charron verfolgt nun diese Schwächen und Uebel in den verschiedenen Beziehungen, in ihren einzelnen Theilen, im ganzen Leben überhaupt, unter den verschiedenen Ständen. Wir beschränken uns auf seine Auffassung des Staats, der Religion und der Wissenschaft, welche überall den Widerspruch des Menschen und der vorhandenen Zustände mit der Idee hervorhebt.

Der Staat, d. h. die Herrschaft oder die bestimmte Ordnung im Befehlen und Gehorchen, ist die Stütze, der Kitt, die Seele

der menschlichen Angelegenheiten, das Band der Gesellschaft, der Lebensgeist, wodurch so viele Millionen von Menschen athmen. Und dennoch ist er zugleich etwas schlecht Gesichertes, sehr Schwieriges, Veränderungen Unterworfenes, Hinfälliges. Es entspringt dies aus den schlechten Sitten der Souveräne und dem Natürlichen der Souveränität. Im Begriff der letzteren stimmt er mit Bodinus überein, den er wahrscheinlich benutzt hat. Grösse und Souveränität, bemerkt er, wird so sehr von Allen gewünscht, weil das Gute, was dabei ist, äusserlich erscheint und ihr ganzes Uebel im Innern ist. Das Herrschen erscheint als eine so schöne und göttliche Sache, weshalb die Herrscher mehr als Menschen verehrt werden. Dieser Glaube ist nützlich, um von den Völkern Ehrfurcht und Gehorsam, die Ammen des Friedens und der Ruhe, zu erpressen. Aber am Ende sind die Souveräne Menschen, geschaffen und gebildet, wie die anderen und sehr oft übler geboren und von der Natur begabt, als Viele aus der Menge. Es scheint, als ob ihre Handlungen, weil sie von grossem Gewicht sind, auch durch sehr bedeutende Ursachen hervorgebracht würden, aber das ist nicht wahr, es sind dieselben Triebfedern, wie die gewöhnlichen. Derselbe Grund, welcher veranlasst, dass wir mit einem Nachbar zanken, richtet unter den Fürsten einen Krieg an; derselbe der zum Prügeln eines Bedienten führt, bringt in einem König den Ruin einer Provinz hervor. Sie wollen eben so leichtsinnig, als wir, können aber mehr. Im Uebrigen haben sie ausser den Leidenschaften, Mängeln und natürlichen Zuständen, welche sie mit den geringsten ihrer Unterthanen theilen, noch eigenthümliche Laster und Unbequemlichkeiten, welche die Grösse und Souveränität ihnen bringt. Die gewöhnlichen Sitten der Grossen sind ein unbezähmbarer Stolz, ja ausgelassene Grausamkeit (ihr Lieblingswort ist: was uns beliebt, ist erlaubt), ferner Verdacht, Eifersucht, so dass sie häufig in Furcht sind. Die Vorzüge der souveränen Fürsten vor dem Volke, die so gross und glänzend scheinen, sind in Wahrheit sehr unbedeutend und imaginär und werden aufgewogen durch grosse, wahre, dauernde Nachtheile und Unbequemlichkeiten. Es ist Ehre dabei, aber wenig oder keine Ruhe und Freude; es ist eine öffentliche, ehrenvolle Sklaverei, ein edles Elend, eine reiche Gefangenschaft. Charron

schliesst, nachdem er acht Punkte ihres unglücklichen Zustandes aufgezählt hat: kurz, der Zustand der Souveräne ist hart und gefährlich; ihr Leben ist, wenn unschuldig, unendlich mühevoll; ist es bös, so werden sie gehasst und verläumdet; in beiden Fällen sind sie tausend Gefahren ausgesetzt, denn je grösser der Herr, um so weniger kann er trauen und um so mehr muss er trauen. Es ist daher gewissermassen das Loos der Souveräne, verrathen zu werden.

Was die Religion betrifft, so legt Charron überall seine Verehrung vor ihr an den Tag; aber an den vorhandenen Religionen findet er gar Vieles, was diese Verehrung im Grunde aufhebt. (II, 5, 4) Alle Religionen haben das mit einander gemein, dass sie dem gemeinen Verstande fremd und schrecklich sind, denn sie sind gebaut und zusammengesetzt aus Dingen, wovon die einen für das menschliche Urtheil niedrig, unwürdig und unschicklich erscheinen, worüber ein kräftiger Geist spottet; die andern sind glänzend, wunderbar und geheimnissvoll, wo er nichts erkennen kann, an denen er Anstoss nimmt. Denn der menschliche Geist ist nur mittelmässiger Dinge fähig, verachtet die kleinen, erstaunt und erstarrt über die grossen. Es ist demnach kein Wunder, wenn er widerspenstig ist, Abneigung hat und streitet gegen alle Religion, wo nichts Gewöhnliches sich findet. Daher giebt es so viele Ungläubige und Irreligiöse, weil sie von Dingen der Religion nach ihrem Gesichtskreis und ihrer Fassungskraft urtheilen wollen. Man muss einfach, gehorsam und ergeben sein, um fähig zu werden, Religion zu empfangen; man muss glauben, sein Urtheil unterwerfen der öffentlichen Autorität, denn sonst würde die Religion nicht verehrt und bewundert werden, wie sie soll. Uebersteigen die Religionen und Glaubensweisen alle menschliche Intelligenz, so sollen und können sie nicht gefasst werden und bei uns wohnen durch natürliche und menschliche Mittel; sie müssen gebracht und überliefert werden durch ausserordentliche himmlische Offenbarung, aufgefasst und empfangen durch göttliche Inspiration, wie kommend vom Himmel. So auch sagen uns Alle, dass sie dieselbe haben und glauben und bedienen sich des Ausdrucks, nicht von Menschen oder von irgend einer Kreatur, sondern von Gott. Aber um die Wahrheit zu sagen ohne irgend

eine Schmeichelei und Verhüllung, damit ist es nichts. Sie werden, was man auch sagen mag, durch menschliche Hände und Mittel gehalten. Dies wird zuerst bezeugt durch die Art und Weise, wie die Religionen in der Welt empfangen worden sind und noch heutiges Tages empfangen werden: die Nation, das Land, der Ort giebt die Religion. Es wird bezeugt durch das Leben und die Sitten, welche so übel mit der Religion stimmen, und endlich dadurch, dass leichtfertige Gelegenheiten veranlassen, die Religion zu wechseln. Würde sie gepflanzt durch eine göttliche Anhänglichkeit, so könnte kein Ding der Welt uns daran irre machen und dieselbe durchbrechen. Wäre eine Berührung und ein Strahl der Gottheit dabei, so würde er überall erscheinen und wunderbare Wirkungen hervorbringen. Welches Verhältniss, welche Uebereinstimmung ist zwischen der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit oder von einer künftigen so ruhmvollen und glücklichen Belohnung und dem Leben, welches man wirklich führt! Glaubten wir wirklich so fest, wie würde dies auf unser Gefühl wirken! Wäre es möglich, an die göttliche Strafe zu glauben und so zu leben, wie man lebt? Das verträgt sich wie Feuer und Wasser. Sie sagen, dass sie glauben und sie bringen sich selbst zu dem Glauben, dass sie glauben, und wollen dann auch Andere zu diesem Glauben bringen. Aber es ist nicht wahr; sie wissen nicht, was Glauben heisst. Schon einer der alten Schriftsteller sagte, dass die Christen von der einen Seite die stolzesten und ruhmvollsten, von der andern die schlechtesten und elendesten seien, mehr als Menshen in ihren Glaubensartikeln, schlechter als Schweine im Leben. Hielten wir uns wirklich an Gott und die Religion, so würden wir sie über Alles, über Ehre, Reichthum, Freunde stellen, was jetzt nicht geschieht. — Hiermit steht in genauem Zusammenhang der Vorwurf, den Charron den Gesetzgebern, Predigern, Erziehern macht (I, 147), nämlich Gesetze und Regeln zu geben, die über die Fähigkeiten des Menschen hinausgehen, welche sie selbst zu befolgen nicht einmal den Willen haben — was er in ähnlicher Weise wie Montaigne ausführt.

Bei den Vorwürfen Charrons gegen die Wissenschaft dürfen wir nicht vergessen, dass sie gegen die damals herrschende

Scholastik gerichtet sind. Wissenschaft und Weisheit, bemerkt er, sind sehr verschieden, gehen fast nie miteinander, ja sind sich gegenseitig im Wege. Wer sehr gelehrt ist, ist nicht leicht weise und umgekehrt. Ausnahmen davon sind sehr selten, es sind die grossen, reichen, glücklichen Seelen, deren es im Alterthum gab, heutiges Tages nicht mehr. Wissenschaft ist ein grosser Haufe und Vorrath von dem Gut Anderer, eine sorgfältige Sammlung von dem, was man gesehen, sagen hören, gelesen hat, also von den Aussprüchen und Thaten grosser Menschen. Das Magazin worin dieser Vorrath aufbewahrt wird, ist das Gedächtniss, von allen Seelenfähigkeiten die niedrigste. Die Weisheit dagegen ist ein mildes, geregeltes Verfahren der Seele, und was diese Regel handhabt, ist das Urtheil, welches sieht, schätzt alle Dinge, sie gehörig anordnet und jedem giebt, was ihm gebührt. Der Gelehrte ist eine mit den Federn Anderer geschmückte Krähe; der Weise lebt von seinen eigenen Renten. Die Weisheit bedarf nicht der *Wissenschaft, denn* über $\frac{2}{3}$ der Menschen entbehren der letzteren, welche dem Leben nicht dient. Wie viele reiche und arme, grosse und kleine Leute leben angenehm und glücklich, ohne von Wissenschaft reden gehört zu haben! Sie dient nicht für die natürlichen Dinge, welche der Unwissende so gut wie der Gelehrte verrichtet, denn die Natur ist dafür eine genügende Lehrerin. Die Wissenschaft macht uns auch nicht besser. Wer zusehen will, wird mehr redliche und in jeder Tugend vortreffliche Menschen unwissend als gelehrt finden. Sie dient nur, um Feinheiten, Künste und alle der Unschuld feindliche Dinge zu erfinden. Der Irrthum, der Atheismus, die Secten und Verwirrungen sind aus dem Stande der Gelehrten hervorgegangen. Sie hilft auch nicht von den Uebeln der Welt uns zu befreien; sie verbittert sie im Gegentheil, schwellt sie auf. Einfältige, Kinder, Unwissende, welche die Dinge nach dem gegenwärtigen Gefühl abmessen, ertragen die Uebel leichter als Gelehrte und Kluge; die letzteren lassen sich leichter fassen; die Wissenschaft anticipirt die Uebel, so dass sie eher in der Seele als wirklich da sind. Die Unwissenheit ist ein geeignetes Mittel gegen alle Uebel. Die Wissenschaft ist stolz, hochmüthig, arrogant, hartnäckig, indiscret, streitsüchtig, sie bläht auf; die Weisheit macht bescheiden,

zurückhaltend, mild und freundlich. Die Wissenschaft ist begierig sich zu zeigen, spricht viel und thut nichts; die Weisheit *handelt*, ist activ, edel, ehrbar, anmuthig, freudig und regiert Alles. Die Ursache der Trennung von beiden findet Ch. in der schlechten, unglücklichen Weise des Studiums und in dem schlechten Unterricht; er dringt darauf, dass wir das Wissen in unser Sein und Wesen übergehen lassen und empfiehlt am meisten die moralischen Wissenschaften und alle, die sich auf das Leben beziehen.

Bei der Grundlage einer solchen Weltansicht blieb für die Moral nur ein enger Raum übrig, denn wie sollte der schwache und zur Verderbniss geneigte Geist in einer solchen Welt viel zu bewirken vermögen! Die Sittlichkeit wird sich im Wesentlichen darauf beschränken, dass der Mensch in sich selbst wenigstens der Corruption widersteht und zwar, nach Charron, dadurch, dass er auf seine ursprüngliche Natur zurückgeht, denn die Lehre von einer solchen hat Charron nach dem Vorgang von Montaigne und anderen Denkern, in der allgemeinen Moral, nicht ganz *im Einklang* mit der dualistischen Grundansicht, sehr stark hervorgehoben, und hierdurch erhält seine Moral einen grössern Inhalt und Umfang, als man nach dem Vorhergehenden erwarten sollte. Die sittlichen Regeln haben jedoch durchgängig einen negativen und durchaus subjectiven Charakter.

II. Die allgemeine Moral.

Sie umfasst 1) die Vorbereitung zur Weisheit, welche die Befreiung von Irrthümern, Lastern und Leidenschaften und eine vollständige, universelle Freiheit des Geistes in sich schliesst; 2) die beiden Grundlagen der Weisheit: wahre und ernstliche Rechtschaffenheit und einen gewissen Zweck und Beruf des Lebens; 3) die sechs Pflichten und Functionen der Weisheit; 4) die Wirkungen und Früchte derselben.

1) Die Vorbereitung zur Weisheit.

Wir sollen, um uns vor Irrthümern zu bewahren, Alles für verdächtig halten, was von dem dummen unerfahrenen Volk oder einer grossen Anzahl gebilligt wird und den Umgang mit dem

ersteren fliehen. Gegen die Leidenschaften ist das beste Mittel eine lebendige Tugend, Entschliessung und Standhaftigkeit der Seele; das Hauptmittel, um dieselbe zu gewinnen, ist das Nachdenken, das Gespräch, die Erkenntniss jener Leidenschaften und die Beurtheilung der Gewalt, welche sie über uns haben. Aber vor Allem muss man sich von jener hochmüthigen, thörichten Selbstliebe befreien, die der wahre Krebs der Seele ist, vermöge deren wir stets zufrieden sind, nur uns hören, nur uns glauben. Nun könnten wir aber in keinen gefährlicheren Händen als in den unseren sein, wie ein spanisches Sprichwort richtig andeutet: Gott behüte mich vor mir selbst. Die andere Disposition zur Weisheit, welche der ersteren folgt, ist eine vollständige edle Freiheit des Geistes, in doppelter Rücksicht auf Verstand und Willen. Für die Freiheit des Urtheils ist die Hauptregel, sein Urtheil aufzuschieben, seinen Geist in Schranken zu halten und zu untersuchen, beurtheilen, abzuwägen Alles, denn das wahre Leben des Geistes ist beständige Uebung, ohne sich zu einer Ansicht zu verpflichten. Wir sollen bescheiden sein und den menschlichen Zustand voller Unwissenheit und Schwäche erkennen, daher auch nicht in Streitigkeiten uns einlassen. Das wahre Mittel aber, diese schöne Freiheit des Urtheils zu erlangen, ist: einen universellen Geist zu haben, der seine Aufmerksamkeit und Betrachtung auf das ganze Universum lenkt, nicht blos auf einzelne Orte, Gesetze, Gewohnheiten; ferner Bürger der Welt sein, wie Sokrates, umfassend mit Zuneigung das ganze Menschengeschlecht; man muss dieses grosse Bild unserer Mutter Natur in seiner vollen Majestät sich wie in Einem Gemälde darstellen und darin eine allgemeine und beständige Mannigfaltigkeit lesen von Veränderungen des Glücks, verschwundenen Reichen, — wobei wir bemerken, dass alle Dinge eingeschlossen und umfasst sind in diesem Lauf, in dieser Revolution der Natur, unterworfen der Veränderung der Zeiten, Orte, Klimate, der Luft — woraus wir lernen, nichts fest anzunehmen, auf nichts zu schwören, nichts zu bewundern, durch nichts uns in Verwirrung bringen zu lassen. Um die Freiheit des Willens zu erhalten, darf der Weise nur sehr wenigen Dingen und solchen die es verdienen, seine Neigung schenken und dies ohne Gewaltsamkeit und Härte. Charron be-

kämpft hier mit denselben Gründen, wie Montaigne, die gewöhnlichen Maximen, dass man bereit sein solle anderen zu dienen, sich für den Nächsten und besonders für das Gemeinwesen zu vergessen.

2) Die beiden Grundlagen der Weisheit.

Sie bestehen in Rechtschaffenheit (prud'hommie) und einem bestimmten Beruf. Die Guten und Schlechten bemerkt er, thun oft schöne und gute Dinge; man muss daher, um die wahre Rechtschaffenheit zu finden, in das Innere dringen. Die gewöhnlich gepredigte und von der Welt empfohlene Rechtschaffenheit ist scholastisch und pedantisch; sie wird erzwungen durch Hoffnung und Furcht, erworben, gelernt, und hervorgebracht aus Rücksicht und Unterwerfung unter Religionen, Gebräuche, Befehle der Obern, Beispiele der Andern; sie ist vorgeschriebenen Formen unterworfen, weibisch, furchtsam, durch Scrupel und Zweifel gehemmt. Die wahre Rechtschaffenheit ist frei und freimüthig, männlich und grossmüthig, lachend und froh, gleich, einförmig, beständig, mit festem Schritt auftretend, stolz und stets ihren Gang gehend ohne vorwärts und rückwärts zu blicken. Die Triebfeder dieser Rechtschaffenheit ist das Gesetz der Natur, d. h. die Billigkeit und universelle Vernunft, welche in einem Jeden von uns leuchtet. Der Natur folgen heisst: der Vernunft folgen, dem Vortrefflichsten in uns. Hierin liegt unser Zweck, unsere Freiheit, unsere Zufriedenheit, unsere Vollkommenheit in dieser Welt. Der Rechtschaffene handelt Gott gemäss, denn dieses natürliche Licht ist ein Blitz und Strahl der Gottheit, ein Ausfluss von dem ewigen und göttlichen Gesetz. Er handelt nach sich selbst, denn dieses Licht und Gesetz ist wesentlich und natürlich in uns; es ist universell und beständig. In dir selbst hast du das Gesetz zu suchen, in dich zu gehen, dich zu hören. Es giebt eine innere natürliche und allgemeine Verpflichtung für jeden Menschen, ein guter Mensch und ganz recht nach der Absicht seines Schöpfers zu sein. Er darf dazu keine andere Verflichtung suchen; es kann keine rechtmässigere, stärkere, ältere geben, da sie mit seinem Dasein vorhanden ist. Alle Gesetztafeln, alle gute Ge-

setze der Welt sind nur Abschriften und Auszüge jenes inneren Gesetzes, die gegen dich zeugen, der du das Orginal versteckt hältst, der du dich stellst, nicht zu wissen, was es ist, erstickend, so viel du kannst, dies Licht welches im Innern leuchtet. Das also ist eine wesentliche und ursprüngliche Rechtschaffenheit, entstanden in uns aus ihren eigenen Wurzeln, aus der Wissenschaft der allgemeinen Vernunft, welche in der Seele ist, vermöge deren man handelt nach Gott, nach sich, nach der Natur, nach der Ordnung, nach der universellen Einrichtung der Welt. Die Natur hat alle Dinge zu dem besten Zustand geordnet und ihnen die erste Bewegung zum Guten und dem Zweck gegeben, welche sie suchen sollen, so dass der, welcher ihr folgt, nicht ermangeln wird, sein Gut und seinen Zweck zu erreichen. Die Menschen sind natürlich gut und folgen dem Schlechten nur aus Vortheil und Vergnügen. Diese Natur in uns ist eine hinreichend milde Lehrerin für alle Dinge, wenn wir sie wecken, hören, wohl anwenden wollen; es ist nicht nöthig, anderwärts aus Kunst und Wissenschaften die nöthigen Mittel und Regeln zu betteln; jeder von uns würde, wenn er wollte, genügend von dem Seinigen leben. Alle Gelehrsamkeit ist überflüssig, die Ungelehrten kommen besser zurecht, haben mehr Geduld, Beharrlichkeit, Gleichmüthigkeit, denn sie folgen ganz einfach den Gründen und dem Betragen der Natur. Aber abgesehen von denen, die durch Laster, Ausschweifungen u. s. w. ihr Licht auslöschen, wir Alle lassen sie schlafen und feiern, nehmen zu Studium und Kunst unsere Zuflucht. Wir haben einen aufrührerischen Geist, der sich überall eindrängt, um zu meistern und zu befehlen, der Alles verhüllt, verändert, verwirrt, der nichts gut findet, wenn keine Subtilität dabei ist. Und dann haben wir dies Laster, dass wir nicht achten, was bei uns wächst, nur schätzen, was wir von aussen empfangen. Wir treten die Natur mit Füssen, verschmähen sie und schämen uns ihrer, um die Ceremonie und das Gesetz der Höflichkeit geltend zu machen. Wir sprechen aus und thun ohne Furcht und Scham böse Dinge gegen Natur und Vernunft, betrügen, schwören Meineide, tödten und wir erröthen, wenn wir natürliche, nothwendige, gerechte und rechtmässige Dinge thun. Sein Gewissen schickt man zum Bordell, aber den äusserlichen Anstand hält man

geregelt: das ist monstruös; nichts Aehnliches finden wir bei den Thieren, bei denen wir also die reine Natur zu suchen haben.

Charron unterscheidet drei Stufen der Rechtschaffenheit. Die erste ist die natürliche, angeborene Güte, Sanftmuth, Gefälligkeit, jedoch nicht die weibische Weichheit, diese thörichte gutmüthige Gefälligkeit, die nirgends anstossen will, wenn es auch im Dienst der Vernunft und Gerechtigkeit ist, die auch gut gegen die Schlechten ist — sondern eine thätige, starke, männliche, werkthätige Güte, die eine stets bereite, beständige Neigung zum Guten, Rechten, Gerechten nach Vernunft und Natur ist, die aus sich selbst Abneigung gegen Ausschweifung und Laster hat. Die zweite höhere Stufe, welche wir Tugend nennen, besteht darin, mit lebendiger Kraft den Fortschritt der Laster zu verhindern, oder wenn man sich hat überraschen lassen, sich bewaffnen und rüsten, um sie zu besiegen, seine Zuflucht nehmen zum Studium der Philosophie, wie es Sokrates that und zur Tugend, welche ein Kampf, eine mühsame Anstrengung gegen das Laster ist, welche Zeit, Mühe und Zucht erfordert. Die dritte höchste Stufe ist die eines hohen Entschlusses und einer vollkommenen Gewohnheit, so wohl gebildet sein, dass selbst die Versuchungen nicht entstehen und die Samen der Laster gar keine Wurzel fassen, so dass die Tugend zur Natur geworden ist. Diese höchste Stufe der Vollendung unserer Natur wird durch eine besondere Gnade vom Himmel erlangt, bei Anderen auch durch ein langes ernstes Studium der Philosophie, vereinigt mit einer schönen, starken und reichen Natur, denn sie fordert beides, das Natürliche und das Erworbene, aber das erstere ist besser, als das letztere; es ist edler, vortrefflicher, göttlicher, aus Natur als aus Kunst zu handeln.

Was die zweite Grundlage der Weisheit betrifft, der bestimmte Lebensberuf und Zweck, so sollen wir dabei dem besondern Naturell und zugleich der universellen Natur, der grossen Lehrerin und Regentin folgen. Dies erfordert die Kenntniss zweier Dinge: seines Naturells, Temperaments, der Fähigkeit, worin man stark und schwach ist, wozu geschickt und die Kenntniss der Geschäfte des Standes oder der Lebensweise, denn jeder Beruf nimmt specieller eine gewisse Fähigkeit der Seele in Anspruch.

3) Die sechs Regeln und Pflichten der Weisheit.

Die erste und edelste Pflicht bezieht sich auf Religion und Gottesdienst. Die Religion, bemerkt er II, 5, 4. besteht in der Erkenntniss Gottes und seiner selbt. Ihr Beruf ist, Gott zum höchsten seiner Anstrengung zu erheben und den Menschen möglichst niederzudrücken, ihn als einen Verlorenen zu demüthigen und dann ihm Mittel zu liefern, dass er sich wieder erhebe, ihn sein Elend und sein Nichts fühlen zu lassen, damit er in Gott sein Vertrauen und sein Alles setze. Der Beruf der Religion ist, uns mit dem Urheber und Princip alles Guten zu verbinden, den Menschen an seiner ersten Ursache zu befestigen, wie an die Wurzel, an der er sich zur Vollkommenheit erhebt. Der Zweck und die Wirkung der Religion ist, alle Ehre und allen Ruhm Gott und allen Gewinn dem Menschen zu geben. Man muss zuerst Gott kennen lernen, glauben dass er die Welt geschaffen hat und regiert, dass seine Vorsehung über Alles wacht, dass Alles, was er uns schickt, zu unserem Wohl ist und unser Uebel nur von uns kommt. Wir müssen uns entschliessen ihm zu gehorchen, uns hinzugeben, Alles von seiner Hand gern anzunehmen. Dann aber müssen wir ihn auch ehren, also vor allen Dingen unseren Geist von fleischlicher irdischer Einbildung erheben und durch die keuschesten höchsten heiligsten Gedanken uns in der Betrachtung Gottes üben. Wir müssen anerkennen, dass wir ihm noch nichts seiner Würdiges dargebracht haben, dass das Uebel in unserer Schwäche liegt, die nichts Höheres begreifen kann. Man muss ihm dann dienen mit Herz und Geist; das seiner Majestät gefällige Opfer ist ein reines, freies, demüthiges Herz; das grösste und heiligste Opfer des Weisen besteht darin, ihm nachzuahmen und ihm innerlich zu dienen. Man darf indess auch den äusserlichen öffentlichen Dienst nicht verschmähen und man soll sich in dieser Rücksicht ganz an das halten, was die Kirche zu allen Zeiten festgehalten hat und festhält.

Dabei darf jedoch der Weise die Frömmigkeit nicht von der wahren Rechtschaffenheit trennen; jede von beiden kann ohne die andere nicht vollständig und vollkommen sein; aber jede von beiden soll bestehen und sich erhalten durch sich selbst, durch ihre eigene Triebfeder, ohne Hülfe der anderen. Ich will, dass

man ohne Paradies und Hölle ein rechtschaffener Mensch sei. Du sollst ein solcher sein, weil Natur und Vernunft, oder Gott es will; die Ordnung und allgemeine Einrichtung der Welt, wovon du ein Theil bist, erfordert es also; du kannst nicht gegen dich selbst, dein Sein, dein Gut, deinen Zweck angehen. Die Frömmigkeit soll die Rechtschaffenheit nicht erzeugen, wohl aber sie billigen, autorisiren, krönen. Die Religion ist später als die Rechtschaffenheit; sie ist gelernt, empfangen durch Offenbarung und Unterricht. Eher müsste die Rechtschaffenheit die Religion erzeugen, denn sie ist älter und natürlicher. Diejenigen zerstören alle Ordnung, welche die Rechtschaffenheit der Religion dienen lassen wollen; sie machen eine äusserliche Pharisäische Frömmigkeit zum Deckmantel der Gottlosigkeit. Abgesehen davon, dass eine solche Rechtschaffenheit, welche bloss durch die Triebfeder der Religion, nicht durch die gute Triebfeder der Natur thätig sein soll, nicht wahr ist, auch nur gelegentlich und ungleich zum Vorschein kommt, so ist sie auch sehr gefährlich, da sie bisweilen sehr elende scandalöse Wirkungen hervorbringt unter schönen und scheinbaren Vorwänden von Frömmigkeit. Welche schreckliche böse Dinge hat der Religionseifer erzeugt! Nicht zu lieben, mit übelem Auge wie ein Ungeheuer den anzusehen, der anderer Ansicht ist, wie sie, das ist die mildeste Handlung dieser Leute. Hüte dich vor dem, der ein braver Mensch ist durch religiöse Scrupel und Zwang, nicht etwa, weil die Religion Uebles begünstigt oder lehrt, denn das thut auch die schlechteste nicht, sondern das kommt daher, dass, da sie keinen Geschmack, keine Vorstellung von Rechtschaffenheit haben, als nur im Dienste der Religion, und denken, dass sie darin besteht, seine Religion geltend zu machen, weshalb sie nun auch glauben, Alles, was es auch sei, Verrath, Treulosigkeit, Aufruhr und jede Beleidigung, wenn sie mit Religionseifer gefärbt ist, sei nicht nur erlaubt, sondern sogar lobenswerth, verdienstlich, ja zu canonisiren, wenn sie zur Zurückstossung der Gegner dient.

Die zweite Hauptpflicht ist, s e i n e   B e g e h r u n g e n   u n d   V e r g n ü g e n   z u   r e g e l n. Er wiederlegt zuerst die Ansicht derer, welche die Welt verachten. Alle diese Extravaganzen, diese künstlichen und studirten Anstrengungen, diese vom Natür-

lichen und Gemeinsamen entfernten Wege gehen von Thorheit und Leidenschaft aus, es sind Krankheiten, sie wollen sich ausser sich setzen, dem Menschen entfliehen, die Göttlichen spielen und spielen die Narren. Man muss nicht diese brüderliche natürliche Verbindung zwischen Seele und Körper trennen wollen, im Gegentheil sie durch gegenseitige Dienste verknüpfen, so dass der Geist den schweren Körper wecke und lebendig mache und der Körper den Leichtsinn des Geistes aufhalte, der oft ein Störenfried ist. Der Geist soll seinem Körper helfen und ihn lieb haben, wie der Mann seine Frau, soll an seinen natürlichen Vergnügen Theil nehmen und Mässigkeit hineinbringen. Der Mensch soll studiren, schmecken, wiederkäuen dieses Leben, um würdig dem zu danken, der es ihm ohne sein Zuthun geschenkt hat. Die Natur hat sehr weise gewollt, dass die nothwendigen Handlungen auch voll Lust seien, um uns dazu durch die Vernunft und durch die Begehrung zu leiten. — Die Seele soll nie den Körper verlassen. Es ist Thorheit, dies zu wollen. Sie soll Vergnügen und Schmerz mit einem gleich festen Blick ansehen. Es ist eine Undankbarkeit gegen den Schöpfer, die Welt verachten zu wollen. Etwas Anderes ist es mit den Thorheiten, Ausschweifungen, aber diese sind dein eigenes Werk. Wollen Manche durch einige wunderliche Sitten und Gebräuche die Weltverachtung bethätigen, so wird dieser Zweck im Grunde doch nicht erreicht. Die Anweisung, um die Begehrungen und Vergnügungen zu regeln, kann man auf vier Punkte zurückführen: wenig, natürlich, mässig und in wahrer Beziehung zu sich selbst. Diese vier gehen immer zusammen und bilden eine vollständige Regel, so dass man diese vier kurz zusammenfassen könnte in dem Worte natürlich, denn die Natur ist die für Alles genügende Grundregel. Wer nichts wünscht, ist, wenn er auch nichts hat, eben so reich, als der, welcher alles geniesst, denn wer arm an Wünschen ist, ist reich an Zufriedenheit. Lassen wir dem Begehren den Zügel schiessen, so werden wir in beständigem Schmerz sein; die überflüssigen Dinge werden uns nöthig werden, der Geist wird ein Diener des Körpers und wir leben nur für die Wollust. Man muss also nicht anderwärts und ausser sich die Zufriedenheit suchen, sondern in sich. Man beschränke sich auf das, was

die Natur fordert; die übrigen Begehrungen sind Begierden (cupidités).

Die dritte Regel ist: sich mit Mässigung und gleich im Glück und Unglück betragen. Ehre, Ruhm und die Gunstbezeugungen des Glücks sind ungewiss und unbeständig; sie verschwinden und lassen Schmerz zurück. Das Glück ist wie ein versüsstes Gift, schmeichelnd, aber gefährlich. Auch müssen wir uns dabei vor dem Hochmuth hüten, denn man schreibt sich selbst gern die Ursache des Glücks zu. Im grössten Glück muss man sich des Raths der Freunde bedienen, ihnen mehr Autorität zugestehen wie sonst; das Glück schwellt das Herz auf, treibt vorwärts, findet nichts schwer; da verliert man sich. Man muss also ganz sachte gehen. In Beziehung auf das Unglück muss man die Ansicht verbannen, als ob es ein Uebel sei. Die Unglücksfälle sind für die Irrenden und sich Vergehenden eben so viele Lehren und Ermahnungen, um sie zu ihrer Pflicht zurückzuführen und Gott erkennen zu lehren. Sie sind den Tugendhaften eben so viele Kampfplätze und Turniere um ihre Tugend zu üben und sich mehr mit Gott zu vereinigen. Für den Weisen sind dieselben Stoff des Guten und zuweilen Bretter, um zu grösserer Höhe hinaufzusteigen. Sie entstehen aus drei Ursachen, aus der Sünde, aus der göttlichen Gerechtigkeit, deren Kommissarien und Executoren die Unglücksfälle sind und aus der durch die Sünde gestörten Ordnung der Welt. Um sich vor denselben zu retten, muss man sich ihrer eigenen Waffen, des Schmerzes, bedienen. Die Betrübniss selbst ist die Feile der Seele, die sie von Rost reinigt, von der Sünde befreit; sie besänftigt den göttlichen Zorn und zieht uns aus den Gefängnissen und Banden der Gerechtigkeit, um uns der milden Gnade und Barmherzigkeit hinzugeben, entwöhnt uns der Welt, bringt uns eine Abneigung bei gegen den süssen Reiz dieses trügerischen Lebens. Eine Hauptsache, um sich im Unglück wohl zu betragen, ist ein braver Mensch zu sein, und ein gutes Gewissen zu haben. Was die wahren und natürlichen Unglücksfälle betrifft, so muss man sich erinnern, dass man nichts erduldet gegen die menschlichen und natürlichen Gesetze. Nichts in der Welt kann sich ereignen, wozu die Natur nicht eine Gewohnheit in uns vorbereitet hat, um es

zu empfangen und zu unserer Zufriedenheit zu wenden. Es giebt nicht eine so beengte Lebensweise, die nicht Trost und Erfrischung darböte. Ferner muss man sich erinnern, dass nur der geringste Theil des Menschen dem Glück unterworfen ist, der höhere Theil nicht ohne unsere Einwilligung überwunden werden kann. Das Schicksal kann uns arm, krank und betrübt machen, aber nicht lasterhaft, feig, niedergedrückt. — Im Allgemeinen giebt es zwei grosse Mittel gegen alle Uebel: die Gewöhnung für den grossen Haufen, und das Nachdenken für den Weisen. Zeit und Gewohnheit thut Alles; das Nachdenken thut denselben Dienst, indem es uns die Dinge vertraut, gewöhnlich macht. Nachdenken und Gespräch ist das, was die Seele fest macht und gegen alle Angriffe vorbereitet; man muss an Alles denken, voraussehen, dass das was Anderen geschehen ist, auch uns vorkommen kann und auf das Schlimme gefasst sein.

Die vierte Regel ist gehörige Beobachtung der Gebräuche und Gesetze. Um den thörichten Menschen zur Vernunft und Weisheit zu führen, muss man ihn behandeln, wie ein wildes Thier, ihn in Erstaunen und Furcht setzen, kurz halten, um ihn so gemächlich zu unterrichten und zu gewinnen. Das geeignete Mittel hierzu ist eine grosse Autorität, glänzende Macht welche ihn mit ihrem Glanz und Schein blenden. Es giebt nichts grösseres in dieser Welt als die Autorität, die ein Bild Gottes, ein Bote vom Himmel ist; ist sie souverän, so heisst sie Majestät. Sie existirt zuerst und eigentlich in der Person des Souveräns, sodann in seinen Befehlen d. h. im Gesetz, dem Bilde der Majestät. Das Gesetz geht, im Gegensatz zu der Gewohnheit, in Einem Moment aus der Autorität und Macht hervor und hat seine Stärke in dem, welcher Macht hat, Allen zu befehlen, oft gegen den Willen der Unterthanen. Die ethische Würde des Gesetzes wird also von Charron eben so wenig als von seinem Vorgänger begründet. Gehorsam gegen die Gesetze schärft er in derselben Weise und aus denselben Gründen wie dieser ein und verwirft eben so alle Reform. „Man muss die Welt lassen wie sie ist; die, welche sie ändern wollen, verderben Alles, unter dem Vorwand sie zu verbessern. Es wird bisweilen vorkommen, dass wir vermöge dieser secundären, besondern Verpflichtung, indem

wir den Gesetzen und Gewohnheiten des Landes gehorchen, gegen das erste und älteste Gesetz, gegen die Natur und universelle Vernunft handeln, aber wir genügen ihr, indem wir unser Urtheil und unsere Ansichten gerecht und rein ihr gemäss erhalten. Wir haben nichts, was unser ist, worüber wir verfügen könnten, als das, denn das Aeussere ist dem öffentlichen Wesen verpflichtet. So werden wir oft in gerechter Weise thun, was wir nicht in dieser Weise billigen; es giebt dafür kein Mittel, die Welt ist einmal so.“ Selbst der Ceremonie soll der Weise möglichst nachgeben, nur nicht knechtisch sich ihr unterwerfen.

Die fünfte Regel ist: sich wohl gegen andere zu betragen. Von dieser handelt Charron im folgenden Buche und stellt hier nur Regeln für die Unterhaltung auf, die weniger einen ethischen Charakter haben.

Die sechste Regel ist: sich klug betragen in Geschäften. Dies erfordert Kenntniss der Menschen und der Sachen. Ueber den Werth der verschiedenen Dinge, des Wohlstands, der Macht, hat Charron noch keine bestimmte ethische Ansicht. Der beste Rath in allen Verlegenheiten ist, der Natur zu folgen und den für den gerechtesten uud sittlichsten zu halten, der am meisten sich der Natur nähert. Wir sollen dabei mehr der Thätigkeit als dem Glück vertrauen.

4) Die Wirkungen und Früchte der Weisheit.

Die erste derselben ist die Wissenschaft zu sterben, d. h. die Wissenschaft der Freiheit, nichts zu fürchten, gut, mild und friedlich zu leben. Die zweite ist die Ruhe des Geistes, das höchste Gut des Menschen, die Frucht und Krone der Weisheit und aller unserer Arbeiten und Studien. Diese Ruhe ist nicht Müssiggang, Freiheit von allen Geschäften, Unbekümmertheit um alle Dinge, sondern ein schöner, süsser, gleichmässiger, fester, angenehmer Zustand der Seele, welche Geschäfte, Müssiggang, gute und böse Ereignisse nicht irren, verändern, erheben und niederdrücken können. Die Mittel, um dazu zu gelangen, sind die in diesem Buche entwickelten, die wir nicht mit Charron recapituliren. Zu dieser Ruhe des Geistes bedarf es zweier Dinge: eines unschuldigen guten Gewissens, welches bewaffnet und wunderbar

schützt mit Zuversicht, aber es kann nicht genügen in starken Stürmen; es muss noch hinzukommen die Stärke und Standhaftigkeit des Muths. Jene so reiche und glückliche Ruhe wird weder die schwache und furchtsame Seele geniessen, wie heilig sie auch ist, noch die starke und muthige, wenn sie nicht heilig und rein ist.

III. Die Gerechtigkeit und die politischen Pflichten.

Das dritte Buch enthält die Lehre von den besonderen Tugenden und Pflichten, wobei Ch. die vier Cardinal-Tugenden der Alten zu Grunde legt, und in der Politik theils den Alten, theils den politischen Schriftstellern seiner Zeit folgt. Wir beschränken unsere Aufmerksamkeit auf seine ethisch-politische Ansicht, worin der Widerspruch der sittlichen Idee mit den wirklichen Zuständen am schneidendsten hervortritt.

1) Von der Gerechtigkeit überhaupt.

Sie besteht darin, einem Jeden zu geben, was ihm gehört, umfasst also alle Pflichten gegen sich und Andere, welche in der allgemeinen Regel enthalten sind: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst; hiernach ist die Pflicht und Liebe gegen sich selbst die Regel der Pflicht und Liebe gegen Andere. Der Anfang aller Gerechtigkeit, die erste und älteste Regel ist also die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit. Um von der Gerechtigkeit gegen Andere zu reden, muss man zuerst wissen, dass es eine doppelte Gerechtigkeit giebt: eine natürliche, universelle, edle, philosophische und eine künstliche, besondere, politische, gemacht nach dem Bedürfniss der Staatsordnung. Jene ist besser geregelt, unbiegsamer, rein und schön, aber ausser Gebrauch, unbequem für die Welt wie sie ist, sie ist derselben nicht fähig. Die letztere erlaubt als nothwendig und billigt Mehreres, was jene verwerfen, ganz verdammen würde; sie hat mehrere rechtmässige Laster, und mehrere gute, unrechtmässige Handlungen. Jene sieht bloss auf Vernunft, das Sittliche; diese fasst stark das Nützliche ins Auge und sucht es möglichst mit dem Sittlichen zu vereinigen. Von jener, die nur in der Idee oder Theorie existirt, muss man gar

nicht reden. Die gewöhnliche Gerechtigkeit, wie sie in der Welt ausgeübt wird, ist zunächst eine zweifache: die legale, die sich an die Aussprüche des Gesetzes hält, nach welcher Beamte und Richter zu verfahren haben; die andere ist die der Billigkeit, die, ohne den Worten des Gesetzes sich zu unterwerfen, einen freieren Gang hat nach dem Bedürfniss der Fälle; sie leitet und regelt das Gesetz gehörig. Diese letztere liegt in der Hand derer, die im Namen der Souveränität Urtheil sprechen. — Alle menschliche Gerechtigkeit ist gemischt mit einem Körnlein von Ungerechtigkeit, Gunst, Härte, zu viel und zu wenig; es giebt keine reine und wahre Mitte. Die Gesetzgeber erlauben, um der Gerechtigkeit im Verkehr freien Lauf zu lassen, stillschweigend, sich einander bis zu einem gewissen Maass zu betrügen, jedoch nicht über die Hälfte des richtigen Preises: jene thun dies, weil sie nicht anders können. Und was die vertheilende Gerechtigkeit betrifft, wie viel Unschuldige werden festgehalten, und wie viel Schuldige frei gesprochen ohne die Schuld der Richter! Auch liegt ein grosser Mangel derselben darin, nur zu bestrafen und nicht zu belohnen, denn sie neigt sich ganz zur Strafe. Die grösste Gunst, die man von ihr erhält, ist Straflosigkeit, eine zu geringe Münze für die, welche besser handeln als der gemeine Haufe.

2) Die politischen Pflichten.

Konnte hiernach Ch. nicht ein universelles Naturgesetz der Gerechtigkeit aufstellen, so blieb ihm nichts übrig, als die politischen Verhältnisse theils vom Standpunkt der Sittlichkeit des Subjects, theils von dem der Nützlichkeit aufzufassen. In der ersteren Beziehung folgt er dem Bodinus vorzugsweise. Was die Gerechtigkeit des Souveräns betrifft, so soll dieser jene tyrannischen und barbarischen Ansichten verabscheuen, welche ihn dispensiren von allen Gesetzen, von Vernunft, Billigkeit, Verpflichtung, nach welchen seine Gerechtigkeit, Stärke und Pflicht in der Macht liege. Aber, fährt er fort, man muss wissen, dass die Gerechtigkeit, Tugend und Rechtschaffenheit des Souveräns ein wenig einen anderen Weg geht, als die der Privatleute; er hat seine breiteren und freieren Gänge, wegen der grossen, schweren und gefährlichen Last, die er trägt; er muss zur Seite springen, sich wenden und

drehen, die Klugheit mit der Gerechtigkeit verbinden, mit der Haut des Löwen, wenn sie nicht hinreicht, die des Fuchses zusammennähen, — jedoch nur im Falle der offenbaren Nothwendigkeit oder des offenbaren und wichtigen allgemeinen Nutzens und nur in der Defensive. Die Welt ist voller Künste und Bosheit; durch Falschheit und Betrügereien werden gewöhnlich die Staaten aufgelöst. Warum soll es nicht erlaubt, ja geboten sein, solche Uebel abzuwenden und das Gemeinwesen durch dieselben Mittel zu retten, wodurch man dasselbe zu Grunde richten will? Immer mit solchen Leuten der Einfachheit und dem geraden Faden der wahren Vernunft und Gerechtigkeit zu folgen; das hiesse den Staat verrathen und zu Grunde richten. Es muss jene Abweichung jedoch mit Maass und Vorsicht geschehen, damit man keinen Missbrauch davon mache und die Bösen hiervon keine Gelegenheit nehmen, ihre Bosheit geltend zu machen. Denn niemals darf man die Tugend und das Anständige fahren lassen, um dem Laster oder Unanständigen zu folgen. Es giebt keinen Vertrag und keine Ausgleichung zwischen diesen beiden Extremen. Man muss niemals dem Sittlichen den Rücken kehren, aber wohl zuweilen um dasselbe herum und zur Seite gehen. Ch. geht genauer ein auf solche Fälle, in welchen Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit gemischt sei, z. B. Jemand, der dem Staate gefährlich ist, heimlich ohne gerechtes Gericht wegzuräumen; er führt die Aussprüche von Tacitus, Plutarch, Seneca u. A. an, die es gestatten und bemerkt: „In allem diesem möchte ich zur Rechtfertigung der Fürsten oder zu ihrer Entschuldigung hinzufügen, dass, wenn Fürsten sich in solchen Nöthen befinden, sie zu solchen Handlungen nur ungern und seufzend fortschreiten sollen, anerkennend, dass das ein Unglück, eine Ungnade vom Himmel ist und sich dabei betragen, wie ein Vater, wenn er ein Glied seiner Kinder brennen oder abschneiden muss, um ihm das Leben zu retten, oder wenn er sich einen Zahn ausziehen muss, um Ruhe zu haben.

Die beiden Stützen des Staats sind Wohlwollen und Autorität. Diese letztere ist zusammengesetzt aus Furcht und Ehrfurcht. Es giebt drei Mittel, um diese Autorität zu erlangen: 1) Strenge, welche die Beamten und Unterthanen in der Pflicht erhält, die Schmeichler vertreibt; 2) Beständigkeit, d. h. Festigkeit im Entschluss des

Fürsten, ohne Veränderung die Beobachtung der alten Gesetze und Gewohnheiten zu handhaben; nur in Fällen von grossem, offenbarem Nutzen darf er Veränderungen vornehmen und auch dann muss er mild und langsam fortschreiten; 3) das Steuer des Staats immer fest in der Hand halten, d. h. die Ehre und die Kraft zu befehlen nicht Andern überlassen, — damit Alle wissen, dass Alles von ihm abhängt. Der Souverän, der noch so wenig von seiner Autorität aufgiebt, verdirbt Alles. Deshalb darf er Niemand zu hoch erheben und die hohen Aemter nicht auf Lebenszeit verleihen. Der Souverän muss sich beliebt und gefürchtet zugleich machen; das eine ist ohne das andere nicht richtig und sicher. — Die Pflicht der Unterthanen ist eine dreifache: Ehre den Fürsten erzeigen, als denen, die das Bild Gottes in sich tragen, durch ihn eingesetzt; Gehorsam leisten, besonders in Bezug auf Krieg und Abgaben; ihnen alles Gute wünschen und zu Gott für sie beten. Es fragt sich: kann man diese drei Rechte auch dem Tyrannen zugestehen? Es versteht sich von selbst, dass man ihm, so lange er noch nicht anerkannter Souverän ist, widerstehen darf. Beweist er sich aber als rechtmässiger Fürst tyrannisch, so muss man drei Fälle unterscheiden: 1) Verletzt er die Gesetze Gottes und der Natur, d. h. die Religion des Landes und zwingt die Gewissen: so darf man ihm nicht gehorchen, man muss Gott mehr gehorchen, wie den Menschen, aber man darf sich nicht thatsächlich gegen ihn erheben, sondern man muss fliehen oder leiden. 2) Verletzt er bloss, die Körper und Güter missbrauchend, die Unterthanen, und verweigert ihnen Gerechtigkeit, so muss man mit Geduld und Anerkennung des Zorns Gottes die drei bezeichneten Pflichten gegen ihn erfüllen. Man muss sich erinnern, dass alle Macht von Gott ist und dass wer der Macht widersteht, dem Befehl Gottes widersteht und dass man nicht dem Fürsten gehorchen muss, weil er gut ist und würdig befiehlt, sondern weil er der rechtmässige Obere ist, dass Gott die Heuchler herrschen lässt wegen der Sünden des Volks, dass man ihn also dulden muss, wie die übrigen Uebel, die der Himmel uns zuschickt. 3) Will der Fürst den ganzen Staat verändern, zu Grunde richten, indem er eine andere Staatsform einzuführen strebt, so muss man ihm widerstehen, ihn verhindern auf dem Wege der Ge-

rechtigkeit, denn er ist nicht Herr des Staats, sondern Bewahrer, Inhaber (dépositaire). Aber diese Angelegenheit geht nicht Alle an, sondern die Wähler, die Stände, die fürstlichen Verwandten. Dem Unterthan ist niemals erlaubt ein Attentat (attenter) gegen den souveränen Fürsten, aus welcher Ursache es auch sei und wer es thut oder den Rath dazu giebt, es will oder bloss denkt, ist des Todes schuldig nach dem Gesetz. Wohl aber ist es Fremden erlaubt, ein unschuldig unterdrücktes Volk zu rächen.

In Rücksicht auf die Pflichten der Beamten stimmt Charron mit Bodinus überein, den er auch hier benutzt zu haben scheint. — Die Pflicht der Kleinen gegen die Grossen besteht darin, sie zu ehren und achten nicht nur dem Gebrauch und der äusseren Haltung nach, was sich auf Gute und Böse erstreckt, sondern mit Herz und Neigung, wenn sie es verdienen; vor den Andern nur das Knie zu beugen. Dann soll man durch demüthige und freiwillige Dienste ihnen gefallen und sich in ihre Gunst insinuiren und sich ihres Schutzes theilhaft machen — dies jedoch mit Maass.

Blicken wir auf die ganze sittliche Weltansicht Charron's zurück, so können wir ihr ein aufrichtiges kräftiges Anstreben zum Göttlichen, Natürlichen, Reinen, Guten nicht absprechen. Das sittliche Ziel, das er für seinen Weisen erreichen will, ist nicht ein durch Selbstsucht entstelltes, sondern eine Freiheit, Ruhe und Selbstthätigkeit des Geistes, welche auf die unverdorbene menschliche Natur, auf Frömmigkeit und Rechtschaffenheit sich stützt. Allein von dem Standpunkt seiner Zeit, von seiner dualistischen unspeculativen Weltansicht aus erreicht er dies Ziel nur unvollkommen und nicht ohne innere Widersprüche. Er findet sich genöthigt, in derselben menschlichen Natur das Grundgesetz der Tugend zu suchen, welche er als voller Schwäche, Verderbniss, Elend auffasst. Bald sieht der Geist den Leib als einen Düngerhaufen an, bald soll er ihn lieb haben, wie der Mann die Frau. Bald bekämpft Charron aufs entschiedenste die mönchische Weltverachtung, von der andern Seite tritt dieselbe in nicht geringem Grade bei ihm hervor. Das Autoritätsprincip von der einen Seite und die freie philosophische Untersuchung von der anderen Seite führen seinen Weisen zu einer zwiefachen Rolle vor der Welt und in seinem Innern und zwar, wie Ch. bemerkt

(II, 2), um überall Gerechtigkeit zu bewahren. „Das Sprichwort: „die ganze Welt treibt Schauspielerkunst“ (universus mundus exercet histrioniam) muss im eigentlichen und wahren Sinne vom Weisen gelten“. Die gesuchte sittliche Selbstständigkeit des Individuums bleibt eine mangelhafte, da es sich blind unterwerfen soll nicht nur dem, was es nicht zu erkennen vermag, den Offenbarungen der Gottheit, sondern auch dem, was es als innerlich schwach und unbegründet betrachtet, den Meinungen und Gebräuchen der Religion, der Autorität und der Herrschaft des Souveräns, ja des Tyrannen. Das Moment der sittlichen Selbstthätigkeit nach Aussen, der socialen und politischen Pflichten wird von ihm weit mehr hervorgehoben als von Montaigne, allein es bildet nicht einen Bestandtheil des angestrebten sittlichen Ziels; nur in der inneren Welt der Subjectivität und des Gedankens und nur für sie sucht er die Freiheit, die innere Wahrheit, Glückseligkeit, Sittlichkeit. Er wagt noch nicht den ganzen Menschen und die Gesellschaft, das Volk unter die Herrschaft der sittlichen Idee zu stellen, und nur in geringem Grade sind die Anstrengung und die Aufmerksamkeit seines Weisen auf das gemeinsame Gut des Vaterlandes gerichtet. So bleibt denn die Verwirklichung des Sittlichen nach allen Seiten hin eine von der Herrschaft des Weltlaufs, des Bösen durchbrochene. Auch in dieser Beziehung freilich können wir ihm die Anerkennung nicht versagen, dass er nicht so weit gegangen ist im Erlauben des Bösen, als seine Zeitgenossen, die Jesuiten. Der Geist der neuen Zeit ringt mit dem der alten aufs kräftigste in den Lehren Montaigne's und Charron's, vermag ihn aber nur in geringem Grade zu überwinden, weil der Muth der inneren sittlichen Freiheit gehemmt wird durch die unfreien Zustände der Kirche und des Staats und durch die Betrachtung der Welt und der Menschen, die sich daran knüpft. Deshalb findet denn auch die freie Richtung dieser Denker und ihr Zurücklenken zur Natur keine Nachfolger in Frankreich während des 17. Jahrhunderts. An der Ausbildung der freien politischen Lehren überhaupt, auf welche wir jetzt noch einen Blick werfen müssen, hat Frankreich im 16. Jahrhundert nur einen sehr geringen, im 17. gar keinen Antheil genommen.

3) Die Lehre über die Souveränität des Volks.

Sie gehört als solche, d. h. als Lehre von einem ausdrücklichen natürlichen Rechte des Volks, der neueren Zeit und in ihren ersten Elementen dem 16. Jahrhundert an. In einer unentwickelten natürlichen Form finden wir dieselbe schon im Alterthum und bei den politischen Schriftstellern des Mittelalters, welche dem Aristoteles folgten, besonders bei Marsilius von Padua im 14. Jahrhundert, und es ist nicht zu läugnen, dass diese Lehren der Alten und ihre Ansichten über den Tyrannenmord einen bedeutenden Einfluss auf die Lehren der Neueren ausgeübt haben. Bei den Griechen nämlich musste es als etwas, was sich von selbst versteht, was in der natürlichen Ordnung der Dinge liegt, erscheinen, dass das Volk als Gesammtheit der freien Bürger, in letzter Instanz über Gesetzgebung und Verfassung entscheidet, denn es stand über den freien Bürgern kein Priesterstand oder König, der eine solche Macht, ein solches Recht hätte in Anspruch nehmen können. Aristoteles untersucht daher in seiner Politik nicht etwa, ob dem Volk das Recht der höchsten Herrschaft zukomme, sondern was die Gerechtigkeit verlange, in Rücksicht auf die Herrschaft des Einen, der Mehreren, der Vielen (III, 6 ff.). Als gerecht aber betrachtet er nach der objectiven Seite das für das Gemeinwesen Nützliche, Zweckmässige d. h. das wodurch die Zwecke der selbstgenugsamen Eudämonie des Staats erreicht werden, anderseits das Gleiche für Gleiche oder das Gleiche nach Maasgabe der Würdigkeit oder nach dem Voraushaben der Personen, besonders nach Tugend und Einsicht. Es versteht sich demnach von selbst, dass allen freien Bürgern, so weit sie an der sittlichen und intellectuellen Bildung Antheil haben, die politische Macht zukommt, den Sclaven folglich gar nicht und den fürstlichen Geschlechtern nur, in so fern sie sich durch jene Tüchtigkeit (Tugend und Einsicht) auszeichnen. Es ist jedoch hierbei nicht von einem höheren von Gott geordneten, natürlichen Rechte die Rede, sondern den Maasstab der Gerechtigkeit findet Aristoteles in der angemessenen Ordnung des politischen Gemeinwesens, nicht in einer sittlichen, allgemeinen menschlichen Ordnung über dem-

selben; er bezeichnet das Gerechte geradezu als das dem Gemeinwesen Zuträgliche (III, 7, 1). Alle Staatsverfassungen, welche das allgemeine Beste bezwecken, sind richtig und vollkommen nach dem absoluten Begriff der Gerechtigkeit (III, 5, 8).

Diese natürliche politische Anschauungsweise herrscht nun auch bei Marsilius, der in seinen philosophischen Begriffen ganz von Aristoteles abhängig ist und welcher auch in seinem Vaterlande politische Verhältnisse erlebt hatte, die denen der griechischen Republiken ganz analog waren. Er lehrt (Defensor pacis c. 12), die erste und eigentliche gesetzgebende Ursache sei das Volk, die Gesammtheit der Bürger oder der stärkere Theil derselben. Die Gründe dafür sind: 1) weil die erste menschliche Autorität der Gesetzgebung dem einfach zukomme, von welchem die besten Gesetze ausgehen können; 2) von der Gesammtheit der Bürger werde der gemeinschaftliche Nutzen des Gesetzes am sorgfältigsten beachtet; 3) der Staat ist eine Gemeinschaft von Freien und es wäre das Zeichen eines knechtischen Regiments, wenn Einer oder Wenige unter den Bürgern aus eigener Autorität, ohne Rücksicht auf die Gesammtheit aller Bürger das Gesetz gäben. Auch die Einwürfe, welche hiergegen weiterhin erhoben werden, haben die Nützlichkeit und Ausführbarkeit der Gesetzgebung des Volks, nicht ein höheres Recht desselben zum Gegenstande. Er untersucht nicht das Recht, sondern „die factive Ursache" der gesetzgebenden und ausführenden politischen Macht und das, was sein soll, wird hier zurückgeführt auf ein Gesetz nicht der sittlichen, sondern der bildenden, organischen Natur, nach dem Vorgang von Aristoteles. Er lehrt (c. 15), dass die Thätigkeit des menschlichen Geistes, um den Staat und seine Theile angemessen einzurichten, proportionirt sein müsse der Thätigkeit der Natur in der vollkommenen Bildung des Thiers. Es werde demnach von der Seele der Gesammtheit der Bürger ein dem Herzen proportionirter Theil gebildet, eine Form mit der activen Gewalt oder Autorität, die übrigen Theile einzurichten; dieser Theil ist die fürstliche Macht. Nach derselben Analogie zeigt er weiterhin, dass Ein Fürst als erste Ursache der Bewegung herrschen müsse und dass der Fürst durch seine Thätigkeit nach dem Gesetz und nach der ihm gegebenen Autorität die Regel und das Maass alles bürgerlichen

Handelns sei, wie das Herz im Thier (c. 18). — Ueberhaupt kennt die politische Theorie des Mittelalters kein bestimmtes natürliches Recht des Volks, sondern nur ein natürliches, unmittelbar dem Menschen eingepflanztes natürliches Gesetz des Individuums, welches für die Gesetzgebung im Staat keinen Maassstab enthalten kann. Auch konnte im Mittelalter für die grossen europäischen Monarchieen von einer Souveränität des Volks oder der freien Bürger, gegenüber dem Monarchen, dem Adel und der Geistlichkeit, gar nicht die Rede sein. Es war vielmehr nur der Gegensatz zwischen dem Rechte der geistlichen und dem der weltlichen Macht, welcher die Theorie wie die Praxis beschäftigte.

Erst nachdem im Anfang der neueren Zeit, nach dem Emporkommen des dritten Standes, die Nationen als solche sich fühlen gelernt und die Monarchen ihre Macht durch Niederdrückung der Hierarchie und des Adels mehr concentrirt hatten, erst jetzt im 16. Jahrhundert und besonders in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts konnte ein Streit entstehen über das höhere Recht des Souveräns oder des Volks. Näher gerückt wurde derselbe durch die Streitigkeiten über die Rechte der Krone und der verschiedenen Stände in den Ständeversammlungen, durch die Bürgerkriege besonders in Frankreich und Schottland. Was ganz besonders die Lehren über die Volks-Souveränität hervortrieb, war von der einen Seite das starke Hervortreten des Absolutismus in mehreren Reichen, andererseits, für die Jesuiten insbesondere, der erneute hierarchische Gegensatz gegen die weltliche Macht und vorzugsweise gegen die Theorie und Praxis der Protestanten, welche den Fürsten selbst in kirchlichen Dingen grosse Rechte einzuräumen sich veranlasst gesehen und eine Theorie vom göttlichen Recht der erblichen Könige aufgestellt hatten.

Die Lehren über Volks-Souveränität knüpfen sich also zunächst an gewisse kirchliche oder politische Partheien und Richtungen; sie werden von Geistlichen, Geschichtschreibern, Juristen aufgestellt und stützen das natürliche Recht vorzugsweise auf wirklich ausgeübte historische Rechte des Volks; wir können nicht erwarten, tief eingehende philosophische Lehren bei ihnen zu finden. Bellarmin und Hotoman nehmen das natürliche Recht mehr an, als dass sie es ableiten. Genauer suchen dasselbe fest-

zustellen und zu begründen der spanische Geschichtschreiber und Jesuit Mariana und der schottische Geschichtschreiber Buchanan, indem der erstere vorzugsweise die natürliche Ordnung und das Zweckmässige, das ethische Moment nur nebenbei ins Auge fasst, der letztere aber zuerst bestimmter auf ein von Gott geordnetes Naturgesetz der Gerechtigkeit zurückgeht. Die Lehren beider haben wesentlich eine negative abwehrende practische Tendenz. Die auf ethische Gründe oder auf das ethische Naturgesetz gestützte Lehre von der höheren Berechtigung des Volks, gegenüber dem Tyrannen, erscheint hier noch in einer etwas unbehülflichen rohen Form und daher vereinigt mit der rohen Lehre, dass es erlaubt sei, den keine Beschränkung duldenden Tyrannen zu tödten.

Bellarmin 1542—1621.

Seine Lehre schliesst sich an die des Mittelalters an, wie sie besonders Thomas von Aquino aufgestellt hatte. Dieser zufolge ist der Staat als weltliche Macht der geistlichen untergeordnet, wie der Körper dem Geiste. Die Staaten haben nicht wie die Kirche, ihre Gesetze unmittelbar von Christus empfangen, sondern sie beruhen auf dem Gesetz der Natur, welches Gott in das Innere des Menschen gelegt hat und göttliches Recht ist. In diesem liegt, dass die Menschen sich eine Obrigkeit wählen und ihr gehorchen sollen, nicht aber in welcher Form; die Wahl der letzteren hängt von Umständen ab. Die Macht des Staats ist göttlichen Rechts und da das göttliche Recht keinem besonderen Menschen diese Macht gab, so gab es dieselbe der ganzen Menge, welche das Subject derselben bildet. Im Volk also ist sie unmittelbar und dasselbe überträgt sie an Einen oder Mehrere, behält aber das natürliche Recht die Macht zurückzunehmen und von Neuem zu übertragen. Die Fürsten haben also ihre Gewalt durch die Wahl des Volks; die Völker sollen diese Wahl dem Rechte nach unter päpstlicher Leitung vollziehen, wie denn die päpstliche Gewalt überhaupt, wo es nöthig ist, die weltliche einschränken soll.

Mariana 1537—1624.

Dieser spanische Jesuit und Geschichtschreiber geht in seinem 1599 zuerst erschienenen Werke de rege et regis institutione näher auf die politische Probleme der neueren Zeit ein und sucht besonders das Recht der Souveränität des Volks, wie auch die Rechtmässigkeit des Tyrannenmords vom natürlichen und practischen Gesichtspunkt aus nachzuweisen. Er geht aus von der Voraussetzung eines Naturzustandes, den er noch roher und furchtbarer, als bald nach ihm Hobbes, darstellt. Die ganze Vernunft des Menschen, lehrt er, hängt hauptsächlich davon ab, dass er nackt und gebrechlich geboren wird, dass er fremden Schutzes bedarf; aus der Bedürftigkeit an vielen Dingen, aus der Furcht, aus der Schwäche der Gesellschaft sind die menschlichen Gesetze und Rechte entstanden. Gesetze nämlich wurden erst gegeben, nachdem die Gerechtigkeit der Fürsten verdächtig geworden war und die Bösartigkeit der Menschen überhand genommen hatte. Das Gesetz sollte für Alle Eine Sprache reden als die von aller Leidenschaft freie Vernunft, welche Tugendhaftes und Heilsames vorschreibt und das Gegentheil verbietet.

Wie M. alle Güter der Gesellschaft in naturalistischer Weise aus dem Befürfniss und der Noth entstehen lässt, so auch beurtheilt er den Werth der Staatsformen nach dem Nutzen und der Zweckmässigkeit. Er entscheidet sich zunächst für die Monarchie, weil sie wenigere und geringere Gefahren, als die beiden anderen Formen, darbiete. Es sei Sache des weisen Mannes nicht alle Uebelstände, sondern die grösseren zu vermeiden und diese seien die der Zwietracht. Ein zweiter Grund für den Vorzug der Monarchie liegt darin, dass hierdurch die Herrschaft nicht in die Hände der Schlechten komme, deren Anzahl in jedem Theile des Volks bei weitem die grösste sei. In der Monarchie aber werde der Fürst, wenn er durch Rechtschaffenheit und Weisheit sich bewährt, was nicht selten vorkomme, selbst das Beste befolgen und, den Klügeren folgend, dem Leichtsinn des Volks und der Tollkühnheit der Schlechten widerstehen. Die monarchische Regierungsform sei endlich auch mit der Natur der Dinge und der anderen Geschöpfe übereinstimmend und Gott ähnlicher durch ihre Einheit, durch die Vereinigung der einzelnen Theile.

Den Fürsten nun hält M. die allgemeinen sittlichen Pflichten vor. Sie sollen in ihrem Innern sich einprägen den Grundsatz, so zu herrschen, dass sie dienen, indem sie ihre Rathschläge und ihre Lebensregel zunächst auf Gott, dann auf Scham und Ehrbarkeit gründen, wodurch sie den göttlichen Schutz verdienen und das Wohlwollen der Menschen sich erwerben. Auch der Ansicht des Volks sollen sie sich unterwerfen und oft daran denken, was der Ruf nach sechshundert Jahren sagen wird. Eine grosse Seele soll nach der Unsterblichkeit des Namens trachten; mit der Verachtung des Ruhms werden die Tugenden selbst verachtet; die besten Geister begehren das Höchste; niedrige Seelen, mit der Gegenwart zufrieden, kümmern sich nicht um die Zukunft. Der Fürst soll, wenn auch im Uebrigen vortrefflicher, dennoch sich für einen Menschen oder einen Theil des Staats halten und sich durch die Gesetze gebunden bekennen. Am meisten ist der Fürst durch die Gesetze gebunden, welche von der Gesammtheit festgestellt worden sind, diese darf er nicht ohne Zustimmung derselben ändern. Dies gilt besonders von denen, welche das fürstliche Erbrecht betreffen. Das Volk ist hier um so mehr berechtigt, da die erblichen Herrscherrechte ursprünglich mehr ohne Wissen des Volks und ohne dass es dem Willen früherer Fürsten zu widersprechen wagte, gegründet wurden, als durch bestimmten Willen und durch freie Uebereinstimmung aller Stände, wie es nöthig schien.

Was nun die gesetzliche Beschränkung der Fürsten betrifft, so handelt es sich darum, wie M. dies ausdrückt, ob die Gewalt des Staats oder die des Königs grösser ist, — „eine mühsame Untersuchung, da wir einen noch gänzlich ungebahnten Weg betreten", eine schlüpfrige und gefährliche, weil man durch nichts schwerer gegen den Staat sündigt, als durch Verminderung der Autorität des Fürsten. Auch haben, bemerkt er, Weise oft nicht lobenswürdig gefunden das was das Volk, gewöhnlich durch blinden Eifer geleitet, ausgeführt hat. Da indess die königliche Gewalt, wenn sie rechtmässig ist, von den Bürgern ihre Entstehung hat und durch ihre Einwilligung zuerst in jedem Staat die Könige an die Spitze gestellt worden sind: so wird man, meinem Rath zufolge (me auctore), dieselbe durch Gesetze und

Sanctionen beschränken, damit sie sich nicht zu sehr erhebe, zu der Unterthanen Verderb wuchere und in Tyrannei ausarte. Mariana beruft sich dabei besonders auf die Spartaner und Arragonier. Hier ist offenbar die Autorität des Staats grösser als die des Königs. In einzelnen Rücksichten z. B. der Kriegsführung müsse die Gewalt des Königs grösser sein, nicht aber den versammelten Ständen gegenüber in Beziehung auf Abgaben. Wie aber, fährt er fort, könnte der Staat einen König, der mit seinen schlechten Sitten den Staat zerstört und zum Tyrannen ausgeartet ist, unterdrücken und ihm, wenn es nöthig ist, Herrschaft und Leben nehmen, wenn nicht das Volk die grösste Macht für sich zurückbehielt, indem es dem König seinen Theil überlieferte? Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass die Gesammtheit der Bürger sich ganz ihrer Autorität habe berauben wollen, und dieselbe auf einen Andern ohne Ausnahme, ohne Klugheit und Vernunft übertragen, um zu bewirken, was nicht nöthig war, dass ein der Verderbniss ergebener Fürst eine grössere Gewalt hätte als die Gesammtheit, dass das Kind vor seinem Vater, der Fluss vor seiner Quelle den Vorzug hätte. Ferner fühlt man, dass das Gemeinwesen, welches grössere Macht und mehr Truppen hat, als der Fürst, auch eine grössere Autorität besitzen wird, wenn beide nicht übereinstimmen. M. berücksichtigt die Einwürfe hiergegen und will gern zugeben, „dass in einem Reiche die königliche Gewalt die grösseste sei in allen Dingen, welche durch Sitte, Einrichtung, das bestimmte Gesetz eines Volks dem Gutdünken des Fürsten überlassen werden; er hat grössere Macht, da Niemand widersteht oder über eine Handlung Rechenschaft fordert. Ich möchte jedoch glauben, dass wenn auch in verschiedener Art, die Autorität des Gemeinwesens grösser ist als die des Fürsten, wenn es in einer Ansicht übereinstimmt. Sicherlich möchte, um Abgaben anzuordnen, um Gesetze besonders über die Succession im Reiche abzuschaffen, die Autorität des Einen Fürsten nicht eine gleiche sein, wenn das Volk widersteht. Was aber die Hauptsache ist, die Macht zu beschränken, muss dem Gemeinwesen verbleiben, wenn der Fürst von Laster und Schlechtigkeit angesteckt und zum Tyrann geworden ist. — Aber steht es denn nicht in der Willkühr des Gemeinwesens, die volle ausnahmlose

Gewalt, worüber man streitet, sich selbst zu entziehen, und dem Fürsten zu geben? Ich will nicht sehr dagegen streiten und halte es für gleichgültig, wie man darüber denkt. Nur das werde zugegeben, dass das Gemeinwesen unklug handeln würde, wenn es dieselbe gäbe und der Fürst in verwegner Weise sie annähme, wodurch die Unterthanen aus Freien Sclaven würden. Nur diejenige Gewalt ist sicher, welche den Kräften Maass auferlegt. Daher hielten die Vorfahren weise die königliche Macht in den Schranken der Mässigung, indem sie beschlossen, dass nichts Bedeutenderes ohne den Willen der Vornehmen und des Volks gültig sei, und dass in dieser Absicht aus allen Ständen Deputirte ernannt werden sollten. In ruhigen Zeiten muss man an den Sturm denken, damit dieser nicht den Unvorsichtigen zum Untergange bringt. — M. fordert, dass dem geistlichen Stande wieder mehr Einfluss gegeben werde, denn das Heil des Staats könne nicht bestehen, wenn seine edelsten Theile geschwächt werden; die Bischöfe seien nicht blos die Häupter der Kirche, sondern die ersten Bestandtheile des Staats. „Sollen das öffentliche Wohl, die heilige Religion, die Glücksgüter Aller in Gefahr gesetzt werden auf Einem Haupte, zwischen dem Beifall des Hofes, dem Haufen der Schmeichler, die bei ihren unmässigen Lüsten kaum ihrer mächtig sind? Sollen wir den heiligen Stand schwächen und der Willkühr profaner Menschen, wie sie an den Höfen der Fürsten leben, Religion und Staat überlassen? — Das also stehe fest, dass diejenigen, welche die fürstliche Herrschaft in Schranken zu halten suchen, für das Wohl des Staats und für die Autorität des Fürsten wirklich sorgen, während beide erschüttert werden durch die vielen einflussreichen Schmeichler und Betrüger, welche jene ohne Maass erheben wollen“.

Die Souveränität des Volks ist also begründet, nach M., in der natürlichen Entstehung der Monarchie aus der Uebertragung des Volks, ferner in der grösseren Macht des letzteren, in den schon bestehenden Einrichtungen und endlich in der Nothwendigkeit einer Schutzwehr gegen die Tyrannei eines Fürsten oder die Verderbniss des Hofes. Sie ist von der einen Seite natürlich, von der andern nothwendig, damit der Staatszweck erreicht werde, stützt sich also nur theilweise und mittelbar auf ethische Gründe.

Von demselben practischen Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit wird nun auch der Tyrannenmord gerechtfertigt und dabei auf die innere sittliche Beschaffenheit der Handlung nicht eingegangen. Für den Tyrannen wird zunächst in Rücksicht auf den Erfolg bemerkt, dass Ehrfurcht gegen die Fürsten nicht bestehen könne, wenn die Völker überzeugt sind, sie seien berechtigt, die Sünden an den Fürsten zu rächen. Die Gegner des Tyrannen dagegen stützen sich im Wesentlichen auf folgende Gründe. Gewiss kann die königliche Gewalt vom Gemeinwesen, woher sie ihren Ursprung hat, nöthigenfalls zur Rechenschaft gezogen werden, denn da dasselbe bei der Uebertragung der Rechte auf den Fürsten für sich eine grössere Gewalt zurückbehielt, so können nur mit seiner Zustimmung Gesetze für alle Zeiten festgestellt werden. — Ferner ist zu erwägen, dass stets die geachtet worden sind, welche Tyrannen zu tödten unternahmen. Es giebt einen gewissen Gemeinsinn, eine unserer Seele eingepflanzte Stimme der Natur, wodurch wir das Gute vom Schlechten unterscheiden. Sollen wir den Tyrannen, der ist wie ein wildes unmenschliches Thier, unsere Eltern, und das was uns noch theurer sein soll, unser Vaterland beschimpfen lassen? — Nach aufmerksamer Erwägung der Gründe beider Partheien wird es nicht schwer sein, zu erklären, was über die vorgelegte Frage zu entscheiden ist. Darin, sehe ich, sind sowohl die Philosophen als die Theologen einerlei Ansicht, dass der Fürst, welcher durch Gewalt und Waffen den Staat verdirbt, ohne eine allgemeine Uebereinstimmung von Jedermann des Lebens und der Herrschaft beraubt werden kann; da er ein öffentlicher Feind ist, so werde er auf jede Weise beseitigt. — Man darf jedoch die Fürsten nicht leicht wechseln, damit man nicht in grössere Uebel geräth. Wenn er aber den Staat zu Grunde richtet, die öffentlichen und Privat-Vermögen zur Beute hat, die öffentlichen Gesetze und die heilige Religion verachtet, so darf man die Sache nicht verhüllen. Es ist jedoch aufmerksam darauf zu achten, welche Art und Weise der Abdankung des Fürsten festgehalten werden solle, damit das Uebel nicht durch Uebel vermehrt und Verbrechen durch Verbrechen gerächt werden. Folgender Weg ist am meisten ohne Schwierigkeit und sicher: wenn öffentliche Versammlungen erlaubt sind, so gelte das als

Beschluss, was durch gemeinschaftliche Ansicht festgestellt wird. Hierbei ist stufenweise fortzuschreiten. Zuerst wird man den Fürsten warnen, zur Vernunft zurückrufen müssen. Wenn er aber das Heilmittel verschmäht und keine Hoffnung auf Vernunft übrig bleibt, so wird es erlaubt sein, nach ausgesprochenem Urtheil ihm zuerst seine Herrschaft zu entziehen — und wenn die Sache es mit sich bringt und der Staat nicht anders erhalten werden kann, den Fürsten für einen öffentlichen Feind zu erklären und mit dem Schwerdte zu tödten. Und diese Fähigkeit habe Jeder, der die Hoffnung der Ungestraftheit bei Seite setzt und dem Staate zu helfen unternimmt. — Das Urtheil bleibt das gleiche, wenn öffentliche Versammlungen nicht erlaubt sind; ich glaube, dass der keineswegs ungerecht handelt, wer aus Liebe zum öffentlichen Wohl ihn zu tödten versucht. — Es ist keine Gefahr, dass Viele gegen das Leben der Fürsten wüthen werden, als wären sie Tyrannen. Auch stellen wir das nicht in das Gutdünken eines Privatmanns, auch nicht Mehrerer. Wenn nicht die öffentliche Stimme des Volks vorhanden ist, so mögen gelehrte und angesehene Männer zu Rathe gezogen werden. — Wenn alle Hoffnung geraubt ist, wenn das öffentliche Wohl, die Heiligkeit der Religion in Gefahr steht, wer wird so arm an Urtheil sein, nicht zu bekennen, dass es Recht (fas) ist, die Tyrannei zu beseitigen durch Recht, Gesetze, Waffen? — Mariana trägt in diesem Sinne nicht Bedenken, die That des Königsmörders Clement an Heinrich III. als eine denkwürdige edle That (monimentum nobile und facinus memorabile) zu bezeichnen (c. 6).

Hotoman 1532—1590.

Dieser französische Jurist gehört wohl zu den Monarchomachen, d. h. den Bekämpfern der absoluten Monarchie, nicht zu den Begründern der Lehre von der Volkssouveränität, denn er will nur die geschichtlichen Rechte, oder wie er selbst in der Vorrede zu seiner 1573 erschienenen Francogallia sich ausdrückt, die Weisheit der Vorfahren in ihren Staatseinrichtungen zur Kenntniss bringen, damit der französische Staat, dessen Leiden durch die vor ungefähr 100 Jahren geschehene Erschütterung der vater-

ländischen Einrichtungen veranlasst seien, zu seinem alten und gleichsam natürlichen Zustand zurückgeführt werde. Er zeigt (c. 10), dass das Volk stets sich die Macht vorbehalten habe, den König zu wählen und abzusetzen, dass die höchste Regierung des französischen Reichs in den öffentlichen grossen Volks-Versammlungen bestanden habe, welche in der späteren Zeit Stände-Versammlungen genannt wurden. Es ist dies, bemerkt er, die Staatsverfassung, welche die Philosophen, Platon und Aristoteles und mit ihnen Polybius für die vortrefflichste hielten, die, welche aus den drei Gattungen, der königlichen, aristokratischen und demokratischen gemischt ist. Die Weisheit und Nützlichkeit dieser Verfassung erkennt man hauptsächlich in drei Dingen: 1) dass bei einer grossen Anzahl verständiger Männer auch Grösse der Ueberlegung vorwaltet; 2) es gehört zur Freiheit, dass die Angelegenheiten nach Rath und Autorität derjenigen verwaltet werden, welche die Gefahren tragen, und dass nach dem Sprichwort, das was Alle angeht, auch von Allen gebilligt werde; 3) dass diejenigen, welche bei dem König in grossem Ansehen stehen, durch die Furcht vor jener Versammlung zur Beobachtung ihrer Pflichten angehalten werden. H. zeigt, dass diese Versammlungen auch bei den Griechen, Germanen, Engländern, Spaniern existirten. Hieraus schliesst er denn, dass jene schöne Freiheit einer allgemeinen Versammlung der Stände, deren Macht er c. 18. als eine grosse und heilige bezeichnet, nicht nur zu halten sei für einen Theil des Völkerrechts, sondern auch dass die Könige, welche durch schlechte Künste jene heilige Freiheit unterdrücken, als Verletzer des Völkerrechts von der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen, nicht für Könige, sondern für Tyrannen zu halten seien. Es ist also hier von einer näheren Begründung und genaueren Bestimmung jenes Rechtes nicht die Rede.

Buchanan 1506—1583.

Dieser schottische Geschichtschreiber wurde von der katholischen Geistlichkeit, die er durch eine Satyre gegen die Franciskaner beleidigt hatte, von Land zu Lande verfolgt, und ging später zur reformirten Kirche über. Seine Schrift de jure regni apud

Scotos 1579 geht zurück auf die Institutionen seines Vaterlandes aber er stützt seine Lehren zugleich auf das Gesetz der Natur und der Gerechtigkeit, auf die leidenschaftlosen Lehren der Alten, der H. S., ja selbst auf die Autorität der Könige und Concilien.

Nicht bloss durch Nutzen, lehrt er, sondern durch den natürlichen Trieb der Geselligkeit und durch das göttliche Gesetz wurden die Menschen zur Gründung der bürgerlichen Gesellschaft getrieben. Gott nämlich schuf im Menschen ein göttliches Licht, um das Schlechte vom Guten zu unterscheiden, welche Kraft man Natur oder Naturgesetz nennt. Der kurze Inhalt dieses Gesetzes ist, dass wir Gott von ganzem Herzen lieben sollen und unseren Nächsten wie uns selbst. Gott selbst ist also Urheber der menschlichen Gesellschaft; nichts ist ihm angenehmer, als die Rechts-Gesellschaften, die wir Staaten nennen. Damit nun der Staat, dessen Theile unter sich wie die Glieder Eines Körpers zusammenhängen und mit gegenseitigen Pflichten zusammen für die Gemeinschaft wirken, unversehrt erhalten werde, müssen die Sitten auf ein richtiges Maass zurückgeführt werden, d. h. auf die Gerechtigkeit, welche die einzelnen Theile in Pflicht erhält, die furchtsamen Gemüther aufrichtet, die misstrauischen tröstet. Alle Tugenden nämlich, deren Wesen im Handeln, in einem gewissen Mittelmaass und Gleichgewicht besteht, hängen so unter sich zusammen, dass sie alle eine gemeinschaftliche Pflicht zu haben scheinen, die Mässigung der Begierden; diejenige Mässigung aber, welche sich auf das Gemeinschaftliche im Verkehr bezieht, wird am angemessensten Gerechtigkeit genannt. Der Nutzen ist also nur die Dienerin, nicht die Mutter der Gerechtigkeit und Billigkeit.

Der Gerechtigkeit wegen wurde die Obrigkeit eingesetzt. Dem Volk kommt das Recht zu, die Herrschaft oder die Vollstreckung der Gerechtigkeit dem Tapfersten oder Klügsten zu übertragen, denn wir erhalten auf keine andere Weise ursprünglich einen rechtmässigen König, als durch Wahl. Nun bleibt aber der König ein Mensch, der in Vielem aus Unwissenheit irrt, in Vielem mit Willen oder unwillkührlich fehlt, denn er ist ein Wesen, welches sich leicht ändert nach jedem Luftzug der Gunst oder des Hasses. Hätten die Könige die Gerechtigkeit beobachtet, so hätten sie

ihre Herrschaft frei und unbeschränkt behalten können; ihre Willkühr, Insolenz rief die Sehnsucht nach Gesetzen hervor, sie sollten auf den rechten Weg zurückgeführt werden, indem sie den vom Volke aufgestellten Gesetzen folgten. Der König sollte, nach Aristoteles, das ausgesprochene Gesetz, und das Gesetz der stumme König sein. Zum Genuss der Gerechtigkeit, nicht der Wollust, wurden die Könige von den Nationen begehrt. Der König darf von dem Gesetz nicht frei sein, weil im Menschen zwei wüthende Ungeheuer, Begierde und Zorn, einen beständigen Krieg mit der Vernunft führen und kein Ungeheuer ist heftiger und verderblicher, als der Mensch, wenn er einmal zu einem Thier entartet ist. Hat aber der König Gewalt über die Gesetze, so ist er unbeschränkt, denn Niemand wird sich selbst mit Schranken umgeben. Dem Volke, welches ihm die Gewalt verlieh, muss es erlaubt sein, ihm das Maas der Herrschaft vorzuschreiben; der König soll die Gesetze anwenden, welche das Volk gegeben hat. Diese sollen nicht mit Gewalt auferlegt werden, sondern in gemeinschaftlichem Rathe mit dem König ist gemeinschaftlich zu beschliessen, was er für das Wohl Aller thun soll. Das Volk beschliesst durch Abgeordnete, welche den grösseren Theil desselben repräsentiren. Die Menge urtheilt fast über alle Dinge besser, als ein Einzelner; die Einzelnen haben gewisse Theile von Tugenden, welche vereinigt Eine ausgezeichnete Tugend ausmachen.

Die Gesetze sind nichts Anderes, als das bestimmt ausgedrückte Bild eines guten Königs oder seiner Handlungen. Die Könige bleiben unter diesen Gesetzen im Grunde frei und ungebunden; sie werden nur beschränkt in der Ueberschreitung der Gesetze; die Gesetze begehren nichts anders, als dass jene Ungeheuer der Leidenschaften der Vernunft gehorchen. Der also, welcher die Könige von allen Schranken befreit, lässt jene Ungeheuer gegen die Vernunft los und bewaffnet sie zum Durchbrechen der Gesetze. Das Gesetz aber fasst eben so wenig die Fürsten als böse auf, wie das Volk überhaupt. Nur die Schlechten fürchten das Gesetz; selbst diese aber müssten, wenn sie weise wären, dem Gesetzgeber Dank wissen, dass er ihnen verbietet, was ihnen schädlich ist.

Hat der König seine Autorität vom Gesetz oder das Gesetz die seinige vom König? Der König hat sie durch das Gesetz, denn man bedurfte nicht des Königs zur Beschränkung der Gesetze, sondern der Gesetze, um den König zu beschränken. Der König ist nur durch das Gesetz König und ohne dasselbe ein Tyrann. Das Gesetz ist also mächtiger, als der König, denn es beherrscht die Begierden und Handlungen desselben. Das Volk aber ist mächtiger als das Gesetz, weil es dasselbe geben und abschaffen kann; es ist also auch mächtiger als der König, welchen es zu seinem Wohle wählte. Auch werden die Könige, indem sie dem Gericht und Urtheil des Volks unterworfen werden, nicht einer niederen Macht untergeordnet, sondern dem göttlichen und natürlichen Gesetz und zwar nicht als Könige, sondern als Schuldige in einer bestimmten Beziehung.

Die Unterthanen sind zum Gehorsam verpflichtet; die Könige dagegen versprechen nach Gerechtigkeit Recht zu sprechen. Die Unterthanen stehen daher mit dem Könige in einem gegenseitigen Vertrag. Wer gegen diesen zuerst handelt, löst ihn auf und verliert hierdurch das durch den Vertrag festgestellte Recht, und der Andere wird frei von seiner Verpflichtung. Die Könige, welche nur für sich und um ihrer selbst willen die Herrschaft an sich gerissen haben, welche nur ihren Privatvortheil, die Stärke des Regiments aber in der Schwäche der Bürger suchen, welche die Herrschaft nicht als eine ihnen von Gott übertragene Sorge und Pflicht, sondern als einen glücklichen Raub und rechtmässigen Besitz ansehen, welche thun, was zur Auflösung der menschlichen Gesellschaft führt, diese Könige sind Tyrannen, sind durch kein bürgerliches Band mit uns verbunden, sondern Widersacher Gottes und Erbfeinde der Menschen, werden also mit Recht bekriegt.

Ist der Krieg aus einer gerechten Ursache einmal unternommen, so hat nicht nur das ganze Volk, sondern auch Einzelne haben das Recht, den feindlichen Tyrannen zu tödten; jeder Einzelne aus der Menge kann mit Recht alle Strafe des Kriegs an ihm vollziehen. Alle Nationen haben diese Ansicht gehabt. Ja die Tyrannen selbst fühlen in ihrem Gewissen, dass sie nichts Anderes verdienen; auch ist die tyrannische Gewaltsamkeit naturwidriger als Armuth, Krankheit, Tod und die anderen Uebel, welche den

Menschen von Seiten der Natur treffen können. Jene Regel soll jedoch nicht gegen diejenigen gelten, welche ihre Herrschaft durch Gewalt oder List erwarben, wenn sie nur ein gewisses Maass des bürgerlichen Geistes in ihrer Regierung bewiesen. Auch bemerkt B., er untersuche nur, was mit Recht geschehen könne und solle; er ermahne nicht zur Ausführung.

Buchanan geht in ethischer Beziehung mit seinem Naturgesetz der Gerechtigkeit offenbar einen Schritt weiter als Mariana, obgleich die Schrift des ersteren ungefähr 20 Jahre früher erschien, denn dem selbständigen Gesetz der Gerechtigkeit wird das der Nützlichkeit untergeordnet. Das erstere jedoch wird von Buchanan nur in negativer Richtung, gegen die Begierden, die Gewaltsamkeit des Tyrannen geltend gemacht; wie die Gerechtigkeit positiv herrschen, in welchen politischen Institutionen sie sich darstellen solle, hierauf wird in diesem Jahrhundert noch nicht eingegangen. Daher kann auch das höhere Recht des Volks, dem Fürsten gegenüber, nur aus seiner höheren ursprünglichen natürlichen oder wirklich vorhandenen Stellung und Gewalt abgeleitet werden. Auch die Lehre von der Beschränkung des Fürsten erhält noch nicht durch das Gesetz der Gerechtigkeit ein bestimmtes Maass, und endlich wird zur Schutzwehr des Volks gegen den Tyrannen der Mord des letzteren durch ein einzelnes Individuum erlaubt, ohne Rücksicht auf das Schlechte einer solchen That an sich, wobei jedoch nur der Jesuit den Meuchelmord billigt, Buchanan aber einen gerechten Krieg voraussetzt. Im folgenden Jahrhundert werden wir diese politischen Lehren mit der Auffassung des Naturgesetzes fortschreiten und von den bezeichneten Mängeln befreit sehen.

Zweites Buch.

Philosophische Moral, Rechtslehre und Politik der Engländer.

Ehe der Geist der englischen Nation im 17. Jahrhundert anfing, eine selbständige neue Wissenschaft zu begründen, hatte er bereits mehrere Jahrhunderte einer freien politischen und socialen Entwicklung zurückgelegt. Wir werfen einen Blick auf den eigenthümlichen Charakter und die frühere Entwicklung dieses Nationalgeistes, wodurch die sittliche Richtung desselben und auch seine ethische Theorie im Wesentlichen bestimmt wird.

Die englische Nation erwuchs aus einer glücklichen Mischung dreier germanischen Stämme, der stolzen unternehmenden Normannen mit den früher eingewanderten jetzt ackerbauenden und Heerden weidenden Angelsachsen und mit den celtischen Briten. Der thatkräftige germanische Freiheitstrieb konnte hier, vermöge der insularischen Abgeschlossenheit des Landes, ungestörter sich entwickeln, früher und vollständiger die zu seinem nationalen Fortbestehen nöthigen Bedingungen erzeugen, als auf dem Kontinent. Schon früh finden wir hier die Gliederung der Stände in politische Korporationen und Associationen, die Sicherung der Freiheit durch Feststellung bestimmter Rechte, die Vertretung der Rechte durch die Elemente des späteren Parlaments. Die glückliche politische Entwicklung der Nation wurde gefördert durch das frühe Emporkommen des dritten Standes oder der Bürger und Bauern, welche bei der günstigen Lage des Landes für Ackerbau und Handel und vermöge ihres regen Fleisses schon früh zu einem gewissen

Wohlstand gelangten. Hierdurch bildete sich gewissermassen von selbst aus jenes schöne Gleichgewicht zwischen der höchsten Staatsgewalt und dem Volke und wiederum zwischen den verschiedenen Ständen, so dass weder der König noch der Adel zu einem erdrückenden Uebergewicht gelangte. Hiermit steht in der engsten Wechselwirkung die bewunderswürdige Kraft des nationalen Geistes, die Gegensätze der vorhandenen socialen Elemente aufzulösen und zu einer Einheit zu verschmelzen. So wurden, wie Macaulay bemerkt, die beiden grössten und heilsamsten Revolutionen, die welche im 13. Jahrhundert der Tyrannei der Normannen über die Sachsen und die, welche der Leibeigenschaft ein Ende machte, ganz in der Stille, ohne physische Gewalt und Gesetzgebung, jedoch unter dem Einfluss der christlichen Kirche vollbracht. Es blieb daher in England nicht jene grosse Kluft zwischen dem Adel und dem dritten Stande zurück; es bestand durch Heirath eine actuelle Gemeinschaft zwischen diesem und der Aristokratie, denn der jüngere Sohn eines Grossen war nichts als Gentleman und der Landmann konnte durch Fleiss und Sparsamkeit zu ansehnlichem Grundeigenthum und ritterlicher Würde, der Bürger durch Talent und Auszeichnung zu den höchsten Aemtern und zur Pairschaft gelangen. Keiner war so hoch, um nicht den Zwang des Gesetzes zu fürchten und keiner zu niedrig, um nicht den Schutz desselben zu geniessen. Der erste Theil dieses Satzes fand sogar Anwendung auf den König, dessen Macht und Recht in diesem Gleichgewicht des nationalen Lebens ebenfalls eine gewisse natürliche Gränze behielt. Jene bekannten wesentlichen Grundsätze der englischen Konstitution, welche die Macht des Königs beschränken, sind so alt, dass niemand sagen kann, wann sie zu existiren angefangen, d. h. sie bildeten sich natur- und vernunft-gemäss aus dem nationalen Leben von selbst. Allerdings gestattete, wie Macaulay bemerkt, das Volk dem Souverän, diese Gesetze nach Umständen zu überschreiten, aber wenn er grosse Massen zu drücken wagte, so appellirten seine Unterthanen sogleich an das Gesetz und wenn dieses ohne Erfolg blieb, an den Gott der Schlachten; — sie hatten den Zügel der physischen Gewalt in Reserve, der damals sehr leicht und schnell angelegt wurde, da stehende Heere nicht vorhanden waren, da Jeder gelegentlich und

nöthigenfalls als Soldat auftrat und ein Bürgerkrieg keine verheerenden dauernden Wirkungen hatte.

Diese glückliche politische und sociale Entwicklung des nationalen Geistes konnte nicht ohne Einfluss bleiben auf die Ausbildung des Privatcharakters, des inneren Menschen. In einer Nation, worin mit dem Nationalgefühl der Sinn für Freiheit, gesetzliche Ordnung und Recht so kräftig sich entwickelt hatte, konnte jener Egoismus des Hasses und der Partheisucht, so wie auch der Servilismus der Einen, die ungebundene Freiheitssucht der Anderen nicht so bösartig und nicht so weit um sich greifen wie in Frankreich; es blieb ferner in einem socialen Leben, in welchem der Wohlstand gleichmässiger verbreitet war, mehr Raum übrig für die socialen Tugenden der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit, des Wohlwollens. Das Princip der freien Selbstbestimmung übertrug sich von selbst von der politischen Sphäre auf die sittliche und zunächst auf die kirchlich-religiöse. Zwar ging die Durchführung der kirchlichen Reformation in England zunächst nicht aus religiösen Motiven hervor, allein sowohl die früheren reformatorischen Strebungen als die späteren, der Staatskirche gegenüber, zeigen, wie lebendig im Volke der Trieb der individuellen Entwicklung auch auf diesem Gebiete war. Die Vereinigung der kirchlichen Freiheit mit der politischen aber wirkte um so tiefer auf das innere Leben zurück. Diese zwiefache Freiheit nämlich begünstigte das Streben zur Natur und Wahrheit auf dem ethischen Gebiete, denn der, welcher hier auf sich selbst verwiesen ist, wird hierdurch genöthigt, nach Selbsterkenntniss und Selbstbeherrschung, nach Einsicht überhaupt und nach Ausbildung seiner Natur zu streben. Aus diesen Gründen finden wir bei den Engländern nicht jene Unnatur und Entzweiung im sittlichen Leben und in der Weltansicht, welche bei den Franzosen vorherrscht. Es kommt hierbei auch die natürliche Grundlage des englischen Nationalcharakters in Betracht. Schon seiner nordischen germanischen Abstammung nach und dann auch vermöge seiner regen öconomischen und politischen Selbstthätigkeit ist der Engländer kälter, besonnener, behält mehr das Nächste, Praktische im Auge, verfolgt weniger den sinnlichen und geselligen Lebensgenuss, als der Franzose, weshalb er auch weniger ästhetischen Sinn hat, als dieser; verliert sich auch nicht

so leicht in theoretischen Abstractionen und Phantasieen, denn seine Theorie ist durchaus dem Leben und der Praxis zugewendet. Der nationale Typus der Reflexion beider Nationen prägt sich nach der einen Seite hin in ihrer Philosophie, nach der andern in ihrer Poesie aus. In den Systemen der beiden Urheber der neueren Philosophie, Baco und Cartesius, die man als nationale Typen ansehen kann, finden wir den bezeichneten Gegensatz: bei jenem eine streng auf das Empirische und Praktische gerichtete Naturphilosophie, welche zu einer Ethik von demselben Charakter führt, bei diesem eine abstracte dualistische Metaphysik, von welcher aus nur die Physik mit manchen phantastischen Hypothesen, die Ethik aber gar nicht ausgebildet wird. Nach der ethischen Seite hin stellt sich der nationale Typus der Reflexion beider Völker in ihren grossen Nationaldichtern Shakespeare und Corneille dar. Der erstere bleibt durchaus der Natur getreu, mag er nun die alten Helden der Vorzeit oder das nationale Leben selbst in seinen grossartigen Bewegungen und in seinen heiteren Thorheiten uns vorführen. Corneille dagegen findet im wirklichen nationalen Leben nichts, was seinen und seiner Zeitgenossen Sinn befriedigt; seine Helden des Alterthums sind Wesen seiner Einbildungskraft, welche in ungewöhnlichen Situationen Glänzendes vollbringen und noch glänzender in schwunghaften pompösen Reden sich ergehen, ohne eine bestimmte sittliche Haltung und ohne grosse Rücksicht auf innere Wahrheit. Fassen wir den nationalen Gegensatz in der poetischen Darstellung und der Reflexion beider Dichter etwas näher ins Auge.

Was Corneille betrifft, so möge der Kürze wegen Guizot reden, (Corneille et son temps 1852) den man nicht beschuldigen wird, dass er den allgemein verehrten Nationaldichter habe herabsetzen wollen. Corneille, bemerkt er, trägt auf die poetische Conception seiner Helden nichts von den Ideen des gewöhnlichen Lebens über; die Betrachtung der menschlichen Natur beschäftigt ihn nicht. Etwas mehr Kämpfe der Leidenschaft und Schwäche hätten seine Helden beständiger wahr und dramatisch gemacht; selbst ihre Tugend, welche man oft als die Hauptperson des Stücks ansehen will, hätte uns mehr interessirt. — Nicht nur haben die Helden Corneilles wenig Leidenschaften; es ist sogar selten, dass

ihr Charakter durch die gewöhnlichen Gefühle des Herzens, wie sie in einer einfachen Lage existiren können, in Bewegung gesetzt wird; sie sprechen sich in allgemeinen Ideen und Doctrinen, in kalten Raisonnements aus; die Handlung der Person wird durch eine allgemeine systematische Idee bestimmt. Mehr in den Subtilitäten seiner Zeit als in der Natur sucht er die Gefühle, welche zu der Handlung, die er vorführen will, nöthig sind. In dieser Welt der Phantasie, welche er sich geschaffen hat, beherrscht durch die Geistesrichtung seiner Zeitgenossen, während er die logische Festigkeit seiner Imagination ihr zu Diensten stellt, erreicht sein Blick nicht mehr die wirkliche Welt und empfängt also auch nicht mehr Licht von ihr; — er wird hierdurch verhindert, seine eigenen Gefühle zu hören und die Natur wahr zu zeichnen; er reproducirt nur eine Natur, künstlich und falsch, wie die Ideen seiner Zeitgenossen. — In ethischer Beziehung hat er unbewusst seine Personen dem Ganzen der Ideen seiner Zeit unterworfen, einer Zeit, in welcher langdauernde bürgerliche Unruhen in die noch wenig fortgeschrittene Moral etwas von der Ungewissheit gebracht haben, welche die Parthei-Verbindungen und die Verpflichtungen der besonderen Lage erzeugen. Wenig allgemeine Ideen und viele besondere Interessen liessen ein weites Feld übrig für diese Moral der Umstände, welche sich nach dem Bedürfniss der eigenen Angelegenheit bildet, welche dann durch die Bedürfnisse des Gewissens in eine Staatstugend umgebildet wird. Die Moral-Principien erschienen nur verpflichtend für die, welche ein grosses Interesse nicht autorisirte, sie zu verschmähen. Wenige Handlungen erschienen so schuldig, dass man sie nicht durch besondere Motive entschuldigen konnte, besonders durch die unbegrenzte Ergebenheit gegen eine Parthei oder den Staat. Langdauernde Zerrüttungen hatten in dieser Zeit Jedermann die Sorge und die Kraft überlassen, sich selbst seine Stelle in der Gesellschaft zu schaffen; alle Interessen, alle Arten des Ehrgeizes wurden unaufhörlich in Anspruch genommen, wäre es auch nur für die Ehre des Sieges gewesen; die Würde lag darin, seinen Rang zu behaupten, der Ruhm dispensirte von der Tugend und der Hochmuth kam zu Hülfe, um sich über die Pflichten erhaben zu glauben.

Wie ganz anders erscheint Shakespeare sowohl in seiner Charakterzeichnung, als in seinen Reflexionen! Seine Charaktere, welcher Zeit und welchem Volke sie auch angehören, sind in ihren Vorzügen und Schwächen, in ihren Tugenden und Lastern stets nach der Natur gezeichnet. Das Schauspiel soll, wie im Hamlet ausdrücklich, jedoch zunächst in Beziehung auf Hamlets besondere Zwecke bemerkt wird, »der Natur gleichsam den Spiegel vorhalten, der Tugend ihre eigene Züge, der Schmach ihr eigenes Bild und dem Jahrhundert und Körper der Zeit den Abdruck seiner Gestalt zeigen“. Wir möchten zwar aus vielen Gründen nicht mit einem neueren Kritiker Shakespeares behaupten, dass ihm die Sittlichkeit eben so sehr Zweck gewesen sei, wie die Dichtung selbst. Schwerlich hat es irgend einen grossen Dichter jemals gegeben, von welchem sich dies behaupten liesse; die thatkräftige productive Zeit, in welcher Shakespeare lebte, neigte sich am wenigsten zu einer solchen subjectiv-moralischen Betrachtungsweise, wie sie in dem Dichter hätte entwickelt sein müssen, der auch nur mittelbar durch die poetische Darstellung moralische Lehren zur Anschauung bringen wollte. Bei Shakespeare selbst, wie tief und umfassend er auch die menschliche Natur kennen musste, die er in den mannigfachsten Gestalten und Charakteren so tief und wahr darstellt, finden wir die bezeichnete Neigung keineswegs in einem hohen Grade ausgebildet. Nach Allem was wir von Shakespeare wissen, erhob sich seine sittliche Gesinnung nicht weit über das Niveau seiner Zeit; diese aber zeigt uns neben kräftigen Charakteren im öffentlichen Leben keineswegs eine grosse Herrschaft sittlicher Grundsätze und in Shakespeares Schauspielen selbst eine grosse Leichtfertigkeit in den Sitten des Privatlebens. Ferner kommt in vielen seiner politischen Charaktere und in vielen Schauspielen überhaupt der Gegensatz von Tugend und Laster nicht zum Vorschein, wo er aber vorkommt, nicht so durchgreifend, um den Charakter ganz zu beherrschen, weshalb denn auch der wesentliche Inhalt des Stücks selten in einzelnen ethischen Reflexionen sich ausdrücken lassen wird. Seine Dichtung umfasst die ganze menschliche Natur in ihren Schwächen, Verirrungen, Lastern nicht minder, als in ihrer Thatkraft und Tugend, das ganze Volksleben in seinem derben

Humor, in den kleinlichsten Spielen und unbedeutendsten Figuren sowohl wie in den grossartigsten Bestrebungen. Er führt in seinen historischen Stücken auch die vaterländischen Helden in kühnen Unternehmungen, in ungebändigter Thatenlust vor, versucht es aber gar nicht, ihnen eine künstliche Grösse zu leihen, sondern stellt sie wie auch die Helden des Alterthums, die seiner Tragödien in natürlicher Lebenswahrheit dar; er lässt sie, und seinen Lieblings-Helden, den Prinzen Heinrich am meisten, von ihrer Würde nicht selten bis zu den lustigen Schwänken des niederen Volkslebens herabsteigen. Was uns in seinen Schauspielen überhaupt so tief ergreift, sind nicht gerade die ethischen Beziehungen, sondern der naturwahre Ausdruck tiefer menschlicher Gefühle und Leidenschaften. Auch in seinen ethischen Reflexionen ist es vorzugsweise die Natürlichkeit, die innere Wahrheit der Gesinnung und die durch Vernunft vermittelte freie Selbstbestimmung, die er geltend macht als das Wesen der Tugend. Er erkennt im König Lear ausdrücklich an, dass es ganz von unserem freien Willen und durchaus nicht von dem Einfluss der Gestirne abhängt, ob wir gut oder bös sind. Wir sollen demnach nicht Sclaven der Leidenschaft und des Schicksals sein und die unbegränzten Fähigkeiten der Vernunft, welche uns Gott verliehen hat, nicht ungebraucht in uns verschimmeln lassen. Es kommt bei der Tugend zunächst auf reine Gesinnung an, („Gesinnung schändet einzig die Natur. — Giebts einen Harnisch, wie des Herzens Reinheit? — Jetzt fühl ich Frieden in mir, hoch über aller irdischen Würde ein klar und rein Gewissen“), dann aber auf das Vermeiden des Uebermaasses und auf die Besonnenheit und Thatkraft der Ausführung. („Nichts ist so gut, was nicht überspannt und seinem Zweck entfremdet, abfällt von seinem wahren Ursprung, sich schändend durch Missbrauch, selbst die Tugend verwandelt sich in Laster, wenn sie falsch angewendet wird und das Laster wird zuweilen durch die Handlungsweise geadelt“ Romeo). Auf die Nothwendigkeit oder Vorzüglichkeit eines bewegten thätigen Lebens, auf grosse nationale Zwecke, Ehre weist er häufig hin. („Was ist des Lebens Lust, verschliessen wir es vor That und vor Gefahr?“ — Ferner im Hamlet überhaupt). So sehr er die wahre Ehre preist, welche auf Thaten sich gründet, welche „aus

dem niedrigsten Gewande strahlt, nicht des Zufalls Lohn ist«, eben so nachdrücklich bekämpft er alle Formen der falschen Ehre und der blossen äusserlichen Convenienz, ganz besonders aber den Schein und „die Schein-Wahrheit, womit die schlaue Zeit auch den Weisesten fängt«. — Im Innern des Menschen, in seinem Charakter, in seinen Leidenschaften und ihrer Mässigung durch Willen und Vernunft liegt sein Schicksal, sein Glück und sein Unglück; die Tugend hat in sich selbst ihren Lohn, wie das Laster seine Strafe: in diesem Sinne übte Shakespeare durchgängig die poetische Gerechtigkeit.

Diese Richtung der sittlichen Reflexion auf die wahre Menschennatur, auf das wirkliche Leben und die nationalen Zwecke, welche wir bei dem englischen National-Dichter wahrnehmen, bildet nun offenbar den Grundcharakter der englischen Moral. In ihr stellt sich daher zunächst die Lehre dar, welche als ein Resultat der bisherigen nationalen Entwicklung angesehen werden muss, die Lehre von einem natürlichen allgemein menschlichen Rechte, welches eine gewisse Grundlage für die positiven Gesetze und Rechte bilden soll, das Naturgesetz der politischen Freiheit und Ordnung. An dieses gegen blosse Gewalt und Ungerechtigkeit gerichtete Gesetz schliesst sich weiterhin die Lehre von den natürlichen, socialen und allgemein menschlichen Tugenden und Pflichten, welche in derselben oben bezeichneten ethischen Richtung des nationalen Geistes gegründet ist. Wir richten unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Gestaltung der nationalen Entwicklung zu der Zeit wo die neuen Lehren ihren Anfang nehmen.

Die englische Nation hatte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bedeutende Schritte zur Entwicklung ihrer Grösse sowohl nach Innen als nach Aussen gethan; die kräftige Regierung der Königin Elisabeth hatte die Elemente der politischen und kirchlichen Zwietracht niedergedrückt; unter ihren schwachen Nachfolgern traten dieselben immer stärker hervor. Gegen den Druck der Staats- und Episkopal-Kirche erhoben sich immer erbitterter und zahlreicher die Puritaner als kirchliche und politische Parthei. Nach beiden Seiten hin ist das 17. Jahrhundert das der Zwietracht und des Kampfes; sowohl die kirchliche als die politische Freiheit im Sinne der neueren Zeit musste erst errungen werden. Das

protestantische Princip der religiösen oder Gewissens-Freiheit war zwar im Allgemeinen anerkannt worden, aber es wurde von den verschiedenen Partheien in ihrem gegenseitigen fanatischen Hasse nicht beobachtet. Die Staatsmacht aber, welche über den Partheien hätte stehen sollen, wurde selbst zu tief in den kirchlichen und politischen Verfassungs-Streit verwickelt; sie wurde selbst Parthei, indem sie sich den nothwendigen Reformen widersetzte. Nothwendig nämlich war nicht nur eine weitere Reform der Kirchenverfassung, in welcher das protestantische Princip nur sehr unvollständig durchgeführt worden war, sondern auch eine Reform der Staatsverfassung. Diese letztere hatte sich in den Feudal-Zeiten gebildet und entsprach den einfacheren politischen und socialen Zuständen und militärischen Einrichtungen derselben; sie konnte nicht mehr genügen unter schwachen Königen, als im Beginn der neueren Zeit, bei der mehr und mehr eintretenden Geld-Wirthschaft, die öffentlichen Lasten nicht mehr von den Krongütern getragen werden konnten, als nach der Organisation der stehenden Heere die Feudal-Miliz nicht mehr zur Landes-Vertheidigung ausreichte. Die Staatsmacht konnte für ihre so hoch gesteigerten Ausgaben der regelmässigen Steuern nicht mehr entbehren. Diese aber, vereinigt mit dem stehenden Heere, gaben dem König eine so überwiegende Macht in die Hände, dass, wenn er dieselbe in tyrannischer Weise missbrauchen wollte, das Volk keinen Schutz, keine Mittel des Widerstandes besass, um den König in den konstitutionellen Schranken zu halten. Sollten nicht, wie es auf dem Kontinent wirklich geschah, die Parlamente oder Stände-Versammlungen verschwinden oder alle Bedeutung verlieren, so musste die sich Nation eine neue politische Organisation und Konstitution erringen, welche gegen die Herrschsucht hinreichende Garantien bot, — so nämlich dass die Nation die höchste Staatsmacht durch Verweigerung der Abgaben in Schranken halten konnte.

Das 17. Jahrhundert ist dasjenige, in welchem dieser Uebergang zu einer vollkommneren kirchlichen und politischen Freiheit und Ordnung durch eine entsprechende Organisation zu Stande kommen sollte, jedoch wie es bei der Schwäche der menschlichen Natur nicht anders möglich zu sein scheint, nicht ohne Revolutionen

und Restaurationen, wobei die politischen Partheien, vereinigt mit den entsprechenden kirchlichen Factionen, in diesen Zeiten wilder Leidenschaften sich sehr extrem gestalteten. Die eine Parthei kämpfte für das Princip der absoluten Staatsgewalt des Monarchen, für Beherrschung der Kirche durch die Staatsmacht und die Bischöfe, so dass sie das Recht der freien Selbstbestimmung auf diesen Gebieten aufhob. Die andere Parthei dagegen machte das Princip der politischen und kirchlichen Freiheit bis zur Verwerfung einer festen Ordnung geltend. Die ethisch-politischen Theorien dieses Jahrhunderts stellen den Uebergang zur kirchlichen und politischen Freiheit ebenfalls in einseitiger Weise dar, indem sie, auf das Naturgesetz der Vernunft gestützt, entweder das Princip der Freiheit oder das der Ordnung vorzugsweise hervorheben. Gegen das Ende dieses Jahrhunderts erhält mit der Konstitution des Staats selbst auch die politische Theorie ihren Abschluss und die ethische Reflexion wendet sich jetzt, mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts, mehr auf das innere sittliche Leben, auf das Naturgesetz der Tugend oder der sittlichen Neigungen.

In der Geschichte der englischen Lehren unterscheiden wir also zunächst zwei Haupt-Abschnitte, wie sie in der Einleitung bereits im Allgemeinen bezeichnet worden sind: der erste umfasst die erste allmälige Entwicklung der Theorie eines universellen Gesetzes der Gerechtigkeit und Tugend im Verlauf des 17. Jahrhunderts, der zweite Abschnitt die selbständige sociale Moral des 18. Jahrhunderts bis zur neuesten Zeit, womit sich eine entsprechende Rechtslehre und Politik verbindet.

Erster Abschnitt.

Entwicklung eines universellen Naturgesetzes der Gerechtigkeit und Sittlichkeit im 17. Jahrhundert.

Man pflegt die Geschichte der englischen Lehren über Recht und Sittlichkeit mit Hobbes anzufangen, von welchem allerdings die erste strenge Begründung und Ausführung der neuen Wissenschaft ausgegangen ist. Allein diesem geht in allgemein philosophischer und ethischer Beziehung Baco voran, der auf ihn und die nachfolgende Entwicklung einen bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, dessen Leistungen auf diesem Gebiete jedoch bis jetzt nicht gebührend beachtet worden sind. Ferner ist in der philosophischen Auffassung der Religion Herbert von Cherbury ein Vorgänger von Hobbes; wir dürfen ihn auch hier nicht ganz übergehen. Ein dritter sehr einflussreicher Schriftsteller dieser Zeit ist der Dichter Milton, dessen Gedanken über die kirchliche, politische und häusliche Freiheit, wenn gleich sie in polemischer publicistischer Weise geltend gemacht wurden, nichts desto weniger aus einem philosophisch gebildeten Geiste hervorgegangen, eine philosophische Bedeutung in Anspruch nehmen; er hat zuerst das Princip der freien sittlichen Selbstbestimmung entschieden und umfassend ausgeführt.

Fassen wir den Entwicklungsgang der englischen Lehren im Verlauf dieses Jahrhunderts ins Auge, so haben wir vor Allem den oben angedeuteten Einfluss der Zeitumstände zu beachten. Wir müssen jedoch in dieser Rücksicht die überwiegend idealistischen und gelehrten Ansichten und Theorieen von den neuen naturalistisch-politischen Systemen unterscheiden. Die ersteren

gehen aus von kirchlichen tief religiösen oder gelehrten Männern, wie Cudworth, Cumberland, Clarke und Wollaston, welche auf der Grundlage der Theologie oder früherer idealistischer Systeme (besonders des Platonismus) die ewigen Gesetze der religiösen und sittlichen Ideen geltend machen. Da sie mit ihren Gedanken mehr in einer idealen Welt leben, als in der Gegenwart, so werden sie weniger von den Schwankungen der Zeitansichten berührt, gelangen aber nicht zur Ausführung ihrer idealen Principien als Vorschriften für das wirkliche Leben, d. h. sie gelangen nicht zu einer originellen wirklichen Sittenlehre. Auch Milton, obgleich er aus der gelehrten Sphäre heraustritt, gehört im Grunde zu diesen Idealisten. In den Lehren eines Baco, Hobbes, Locke dagegen, welche von einer auf die Erfahrung gegründeten Auffassung der menschlichen Natur und des wirklichen Lebens ausgingen, reflectirt sich bestimmter der Grad der sittlichen und socialen Kultur jener Zeit.

Die neuen naturgesetzlichen Lehren konnten nur einen naturalistischen, negativen und eudämonistischen Charakter haben in einer Zeit, in welcher nur sehr wenige sittliche und intellectuelle Kultur in der Gesellschaft verbreitet war, in welcher die öfteren kirchlichen und politischen Schwankungen feste ethische Gefühle und Principien gar nicht aufkommen liessen. Was zunächst die socialen Tugenden des Gehorsams und der Achtung gegen Gesetz und Obrigkeit betrifft, wie hätten diese bestehen können in dem häufigen Wechsel der geistlichen und bürgerlichen Verwaltung des Landes während der Revolution! Bald hatte diese, bald jene kirchliche und politische Parthei die Oberherrschaft; entgegengesetzte Verordnungen sah man vom Monarchen und vom Parlament ausgehen, das Eigenthum bald von dieser, bald von jener Parthei den Gegnern entrissen: da musste Rechtssinn und Charakterfestigkeit wanken; alle Anhänglichkeit an Personen, Theorien, an das Ideelle überhaupt verschwand vor der Rücksicht auf die Selbsterhaltung, den Vortheil und die Aussicht, sein Glück zu machen. — Von der Bildung aller Stände gegen das Ende des 17. Jahrhunderts giebt Macaulay eine Schilderung, aus welcher wir einige Hauptzüge hervorheben. Selbst in den gebildetsten Klassen war die sittliche und intellectuelle Bildung eine höchst

geringe. Ausschweifende Zügellosigkeit, die natürliche Folge der naturwidrigen Strenge (des Puritanismus), war damals Mode und die Sittenlosigkeit entbehrte nicht ihres gewöhnlichen Erfolgs, der sittlichen und geistigen Erniedrigung des weiblichen Geschlechts. — Die literarischen Kenntnisse selbst der gebildeten Gentleman jener Zeit scheinen weniger gründlich und tief gewesen zu sein, als zu irgend einer früheren oder späteren Zeit. — Der Krieg des Geistes und des Witzes mit dem Puritanismus ward bald zum Krieg mit der Sittlichkeit; die Feindschaft, welche durch ein Zerrbild der Tugend erregt worden war, verschonte diese selbst nicht. Weil der scheinheilige Rundkopf in geringfügigen Dingen bedenklich gewesen war, wurden alle Gewissensbedenken mit Spott verfolgt; weil er seine Fehler mit dem Mantel der Gottesfurcht bedeckt hatte, wurden die Menschen dahin getrieben, mit cynischer Unverschämtheit ihre ärgerlichsten Laster vor dem Auge des Publicums blosszustellen; weil er unerlaubte Liebe mit barbarischer Strenge behandelt hatte, wurde jungfräuliche Reinheit und eheliche Treue verlacht. Während jener niemals seinen Mund öffnete, ohne in der Sprache der H. S. zu reden, öffneten die neuen Schöngeister und feinen Gentlemen niemals ihren Mund, ohne in Zoten zu reden, deren jetzt ein Sackträger sich schämen würde, ohne ihren Schöpfer anzurufen, zu verfluchen, zu verdammen. So viele Richter und Sherifs jener bösen Tage konnten nicht so schnell Blut vergiessen, als die Dichter es verlangten; der Ruf nach einer grössern Anzahl von Opfern, scheussliche Witzeleien über den Tod durch der Strang, bittere Schmähungen gegen redliche Männer, welche zur Nachsicht gegen besiegte Feinde riethen, wurden öffentlich auf der Bühne vorgetragen von liederlichen Weibern. Die Zucht in den Werkstätten, Schulen, Familien, obgleich sie nicht wirksamer war, als gegenwärtig, war unendlich viel roher; Herren von guter Geburt und Erziehung hatten die Gewohnheit, ihre Diener zu schlagen; die Erzieher kannten keinen anderen Weg, ihren Schülern Kenntnisse beizubringen, als durch Schläge; Ehemänner von anständiger Lebensart schämten sich nicht, ihre Frauen zu schlagen. Von der Unversöhnlichkeit feindlicher Factionen können wir uns keine Vorstellung machen. Man sah, wie Macaulay in mehreren Beispielen

nachweist, die grössten Grausamkeiten ohne Erbarmen, ja sogar mit Frohlocken an; bei blutigen Kämpfen jauchzte man vor Vergnügen. Die Gefängnisse waren die Hölle auf Erden, Pflanzschulen jedes Verbrechens und jeder Krankheit. Man lese bei M. die Schilderung der rohen Sitten und des Mangels an Bildung bei den Landedelleuten und der niederen Geistlichkeit; man lese ferner, wie selbst bei den gebildetsten Ständen Niemand seinen Ruf durch Charakterlosigkeit und ausschweifendes Leben verlor — so wird man begreiflich finden, dass die empiristischen Denker dieser Zeit nicht einen natürlichen selbständigen sittlichen Sinn im Menschen annahmen, vielmehr getrieben wurden, Sittlichkeit und Recht wegen ihrer vortheilhaften Wirkungen, wegen ihrer Beziehung auf die Selbsterhaltung den Zeitgenossen zu empfehlen.

Was zunächst die ethischen Theorieen betrifft, so hat Baco auch auf diesem Gebiete im Allgemeinen das Ziel und die Wege derselben bezeichnet und manche Beiträge dazu geliefert; seine universelle Beobachtungs- und Betrachtungs-Weise, die auf gleiche Weise das äussere und innere Leben umfasst, gehört noch der ruhigen Epoche dieses Jahrhunderts an; sie ist weniger gerichtet auf das was sein soll, als auf das was ist und spiegelt daher am treusten den sittlichen Geist dieser Zeit ab. Milton dagegen verfolgt mit dem tiefsten sittlichen Ernste das was sein soll zufolge dem göttlichen Wort des Evangeliums und dem Gesetz der Natur; er begrüsst freudig die Revolution und vertheidigt sie später, weil er hofft, die wahre sittliche Freiheit auf allen Lebensgebieten durchführen zu können. Zu derselben Zeit, wo Milton, erfüllt von dem eifrigsten puritanischen und idealistischen Hass des Schlechten, Gottlosen, Unvernünftigen, das Gesetz Gottes und der Natur gegen die unfreien kirchlichen und politischen Institutionen wendet, im vierten Decennium dieses Jahrhunderts, sehen wir den um 20 Jahre älteren Hobbes, der die furchtbaren Wirkungen der revolutionären, politischen und kirchlichen Anarchie ins Auge fasst, durch das Naturgesetz der Vernunft das Recht der absoluten Gewalt des Monarchen begründen. Er will die letzte Entscheidung über das was gerecht und sittlich ist, nicht dem schwankenden Urtheil und Gewissen der Einzelnen überlassen, sondern unterwirft diese dem Gesetz der bürgerlichen Gesellschaft,

welches ursprünglich aus dem natürlichen Selbsterhaltungstriebe der Individuen hervorgehe, welches in letzter Instanz durch die höchste Staatsmacht festzustellen sei. Der Naturalismus dieser naturgesetzlichen Theorie, welche ein selbständiges Vermögen der Vernunft oder Sittlichkeit läugnet, ruft die idealistische Opposition der Systeme von Cudworth, Cumberland, Clarke und Wollaston hervor, welche die Selbständigkeit der Vernunft und der sittlichen Ideen und hiermit ein höheres Naturgesetz nachzuweisen suchen. Gegen diesen Idealismus wiederum erhebt sich gegen das Ende dieses Jahrhunderts Locke mit seiner Theorie des Bewusstseins und des Naturgesetzes der Vernunft, welches letztere die Anerkennung der höheren vernünftigen Natur und der Freiheit in allen Menschen zur Grundlage des Staatsgesetzes macht.

Die politische Theorie aber, welche von der einen Seite auf die ethische Auffassung des Naturgesetzes sich gründet, steht von der anderen Seite fortwährend in Beziehung zu den politischen Erfahrungen dieses Jahrhunderts, oder was dasselbe ist, zu dem Verlauf der inneren politischen Ereignisse. Als die erste Revolution sich ihrem Ende näherte, hatte sie, wie es die Natur von solchen unsicheren gewaltsamen Zuständen mit sich bringt, die ganze öffentliche Meinung gegen sich. Bei der Restauration hatte (nach Macaulay essays II, 307 ff.) die Reaction zu Gunsten des Königs und seiner Stellung eine solche Stärke erlangt, dass sie nicht weiter gehen konnte. Das Volk war bereit, seinem Souverän alle seine ältesten und werthvollsten Rechte zur Verfügung zu stellen; zu den servilsten Lehren bekannte man sich öffentlich; die mässigste constitutionelle Opposition wurde verdammt. — Aus dieser Stimmung der Zeit gieng hervor das famöse Buch von Filmer „der Patriarch“ 1665, welches dem göttlichen Recht der Könige, ihrer Autorität und ihrer Willkür alles Recht der Unterthanen gänzlich unterwarf, so dass der legitime Fürst nicht einmal einen mit dem Volke geschlossenen Vertrag zu halten verpflichtet sei. Aber diese Richtung der öffentlichen Meinung dauerte nicht lange. Während vorher 18 Jahre der Revolution die Majorität des Volks bereit gemacht hatten, Ruhe um jeden Preis zu erkaufen, erzeugten jetzt während der Restauration 18 Jahre einer schlechten Regierung in derselben Majorität den Wunsch, auf

jede Gefahr hin Sicherheit für ihre Freiheiten zu erlangen. Die Verletzung der Gewissensfreiheit und aller politischen Rechte durch einen frivolen falschen kaltherzigen König brachte selbst diejenige Loyalität zum Wanken, welche früher in allen Stürmen des Bürgerkriegs sich bewährt hatte. Aus diesem Rückstrom der öffentlichen Meinung, aus dem actuellen und theoretischen Kampf gegen das System der absoluten Gewalt ging zuerst die Schrift von Algernon Sidney, später Locke's Abhandlung über die bürgerliche Regierung hervor. Die letztere ist als der weniger einseitige philosophische Abschluss der politischen Theorie in diesem Jahrhundert anzusehen; sie erschien 1690, zwei Jahre nach der sogenannten zweiten englischen Revolution, welche die kirchliche und politische Freiheit für immer feststellte.

Dieser erste Abschnitt umfasst demnach:

1) die ersten Versuche neuer ethischer politischer und religiöser Lehren von Baco, Herbert und Milton;
2) die naturgesetzliche staatsrechtliche Theorie von Hobbes;
3) die idealistischen Ansichten und Theorieen von Cudworth, Cumberland, Clarke und Wollaston;
4) Locke's und Sidney's Lehren über das Naturgesetz und die bürgerliche Gesellschaft.

Baco von Verulam 1560–1626.

Es ist tief zu beklagen, dass ein Mann, der mit so vielseitigen Geistesgaben für die Wissenschaft ausgerüstet war, auch dieselben in so hohem Grade ausgebildet hatte, seinen innern Beruf so verkennen konnte, dass er, eitler Ehrbegier sich hingebend, mit allen Künsten und Intriguen bis zu den höchsten Staatswürden sich emporschwang, sein Leben mit den hässlichen Lastern der Charakterlosigkeit, der Undankbarkeit, der Habgier befleckte und der Wissenschaft nicht seine volle ungetheilte Kraft widmete. Der Unwille über den Charakter des Mannes darf uns jedoch nicht verleiten ihm ein tieferes Gefühl für Wahrheit und die höheren Bestrebungen des Menschen überhaupt abzusprechen. Das freilich

dürfen wir nicht erwarten, dass er, der nicht zur wahren sittlichen Freiheit und Harmonie in sich selbst gelangt war, in der Betrachtung dieselbe erfassen und in die höchste Einheit alles Lebens und Erkennens tiefer eindringen werde. Aber er durchschaute weit schärfer und umfassender als ein Denker vor ihm, den inneren Zusammenhang des realen Wissens mit den Zwecken und Fortschritten des practischen und sittlichen Lebens. Er erfasste zuerst mit klarem Blick die Strebungen der neuen Zeit, wie sie in seiner Nation in jener Periode des glücklichsten Aufschwungs sich darstellten: von der einen Seite die practischen Bestrebungen, welche darauf gerichtet sind, die äussere Natur und Welt dem Geiste dienstbar zu machen und das Leben mit allen Mitteln des individuellen Glücks auszustatten, von der anderen Seite die sittliche Herrschaft des Menschen über sich selbst, seine Leidenschaften und die Unterwerfung des Individuums unter die ethischen Anforderungen des Gemeingeistes. Bemerken wir, mit welchem Scharfblick er alle Verhältnisse des politischen und socialen Lebens seiner Zeit durchdringt, so können wir hierin vielleicht einigen Grund finden, die Zersplitterung seiner Thätigkeit zwischen Staatsgeschäften und der Wissenschaft, selbst die Charakterlosigkeit, die derselben zu Grunde liegt, weniger zu beklagen. Denn wäre Baco ein rein sittlicher Charakter geblieben, so wäre es ihm wohl nicht gelungen, eine hohe Stellung als Staatsmann zu erreichen und in diesem Falle, als blosser Philosoph und Gelehrter, hätte er schwerlich diese umfassende Kenntniss der Welt und der Menschen erlangen können, welche seine Schriften auszeichnet und zu einem treuen Spiegel der Cultur seiner Zeit macht.

Bacos grosse Verdienste um die Methode der Naturwissenschaften sind allgemein bekannt, weniger die um die Moral und Politik. Und doch sollte seine Methode auch für diese Wissenschaften gelten; auch für sie bezeichnet er in seinem ersten Werke de augmentis scientiarum näher den Weg der wissenschaftlichen Reform und führt Einzelnes davon aus; auch enthält seine mehr populäre Schrift, die politischen und moralischen Versuche oder die sermones fideles i. e. ethici, politici, oeconomici, manche Beiträge dazu. Seine Lehren auf diesem Gebiete müssen eine um so grössere Bedeutung in Anspruch nehmen, da er das-

selbe gründlicher kennt als das der Naturwissenschaften. Dass er kein blosser Nützlichkeits-Apostel und Empiriker war, wie man ihn gewöhnlich auffasst, vielmehr in Rücksicht auf ethischen und allgemein wissenschaftlichen Sinn weit über die neueste Richtung der Naturforschung unserer Zeit, so wie auch über den sogenannten praktischen Standpunkt unserer Staatsweisheit sich erhebt, wird diese ganze Darstellung nachweisen, und zwar zunächst in seinen Lehren über die sittliche Bedeutung des Wissens und der Wissenschaft und über die Reform derselben.

Sittliche und praktische Bedeutung des Wissens und der Wissenschaft überhaupt.

Dass Baco vorzugsweise die Wirkungen derselben ins Auge fasst, versteht sich bei seinem Charakter und Standpunkte von selbst. „Wohl denken, bemerkt er serm. fid. 11, ist, wenn gleich Gott angenehm, doch gegen die Menschen nicht viel besser, als wohl träumen, wenn es nicht in Handlung übergeht durch Beruf und Macht". Aber es sind keineswegs nur die Wirkungen auf das praktische Leben im gewöhnlichen Sinne, worauf er Werth legt, sondern die Erkenntniss der Wahrheit hat ihm eine hiervon unabhängige innere Bedeutung für die Glückseligkeit, Sittlichkeit, Religiösität und er fordert, dass sie in diesem Geiste geübt werde. „Die Wahrheit, lehrt er serm. fid. 1., welche über sich selbst allein die höchste Richterin ist, lehrt, dass die Forschung nach Wahrheit, welche ihre Gunst zu gewinnen sucht, die Erkenntniss der Wahrheit, welche sie gegenwärtig festhält und die Aufnahme derselben mit Beistimmung, welche ihre Gunst, Umarmung ist, das höchste Gut der menschlichen Seele sei. — Das heisst, den Himmel auf Erden geniessen, wenn der menschliche Geist in Liebe sich bewegt, in der Vorsehung ruht und über die Pole der Wahrheit sich emporschwingt. — Selbst die, welche die Wahrhaftigkeit nicht ausüben, werden anerkennen, dass eine offene ungeschminkte Art und Weise in der Führung der Geschäfte ein Hauptschmuck der menschlichen Natur ist. — Der Mensch ist bloss das, was er erkennt; die Seele ist der Mensch und die Erkenntniss die Seele (Praise of knowledge p. 69). Baco

giebt zu, dass das Wissen auf Irrwege gerathen und der Unsittlichkeit dienen könne, aber wohlgeleitet führe es zu Gott und dem Guten. (De augm. I. init.) „Die sittliche Gefahr des Wissens, dass es Hochmuth erzeugt, geht nicht aus seiner Grösse und Erweiterung hervor, sondern aus seiner Beschaffenheit, wenn diese etwas Böses, Giftiges hat und ohne ihr Gegengift genommen wird. Dieses Gegengift, dessen Mischung die Wissenschaft heilsam macht, ist die Liebe. Wenn das Wissen von der Liebe getrennt und nicht auf das allgemeine Gut des menschlichen Geschlechts gerichtet wird, so erzeugt es mehr eiteln Ruhm als solide Frucht. Es glauben zwar Manche, zu viel Wissenshaft führe den Geist zum Atheismus und die Unkenntniss der vermittelnden Ursachen sei der Frömmigkeit ungünstig. Ist es denn nöthig, für Gott zu lügen? Das ist klar, dass Gott nur durch vermittelnde Ursachen in der Natur wirkt. Soll man das Gegentheil davon glauben, so wäre das ein reiner Betrug gleichsam zur Ehre Gottes, was nichts Anderes heisst als dem Urheber der Wahrheit die unreinen Opfer der Lüge darbringen. Es ist vielmehr gewiss und durch die Erfahrung bestätigt, dass ein leichtes Kosten in der Philosophie vielleicht zum Atheismus führt, vollere Züge aber zur Religion zurückführen. Denn beim Eintritt in dieselbe mag wohl der Geist noch mehr bei den vermittelnden Ursachen, die mehr der Sinnenwelt angehören, stehen bleiben; wenn er aber die Abhängigkeit, Reihe, Vermittelung der Ursachen weiter verfolgt, so gelangt er zum höchsten Ring in der Kette. Niemand also möge, nach dem Ruhm einer übel angewandten Besonnenheit haschend, glauben, dass er in der Theologie und Philosophie zu weit fortschreiten könne. Mögen die Menschen vielmehr sich gegenseitig ermuntern, — sie zu verfolgen und nur davor sich hüten, dass sie die Wissenschaft zum Hochmuth und nicht zur Liebe, zur Ostentation und nicht zur Praxis anwenden.

Selbst die practische Bedeutung, welche Baco den Wissenschaften beilegt, „dass das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Hülfsmitteln bereichert werde„ (Novum Organon Aphor. 81), beschränkt sich nicht auf die gewöhnliche Nützlichkeit; er tadelt öfter die, welche in der Wissenschaft nichts suchen, als was zum Berufsgebrauch, Gewinn, Ruf, und zu solchen Vortheilen

verwendet werden kann und dringt auf eine ernste und strenge Erforschung der Wahrheit (cf. de augm. I. p. 23). Die Wissenschaft soll ein reiches Zeughaus, eine Schatzkammer sein für den Ruhm des Schöpfers aller Dinge und zur Unterstützung des menschlichen Lebens. Denn das ist es, was die Wissenschaften und Künste verherrlichen und erheben würde, wenn Betrachtung und Handlung durch ein engeres Band wie bisher verbunden würden. Wenn ich von Praxis und Handlung spreche, so verstehe ich darunter nicht die Lehre des Berufs und die gewinnbringende, denn ich weiss sehr wohl, wie sehr diese den Fortschritt und die Erweiterung der Wissenschaft verzögert. Es muss der Zweck jeder Philosophie sein, dass mit Beseitigung aller eitelen Speculationen das Gründliche und Fruchtbare erreicht werde, dass auf diese Weise die Wissenschaft nicht eine Hure zur Lust und eine Magd zum Gewinn sei, sondern wie eine Vermählte zur Erzeugung, Frucht und anständiger Erholung. Noch genauer bezeichnet er in diesem Sinne (N. O. aph. 129) als Ziel der höchsten Gattung des Ehrgeizes, die Macht und Herrschaft des menschlichen Geschlechts über das Ganze der Dinge zu errichten und zu erweitern. Diese Herrschaft aber liegt bloss in den Künsten und Wissenschaften, denn der Mensch vermag so viel als er weiss und die Natur beherrscht man nur, indem man ihr gehorcht (d. h. indem man durch die gegebene Natur vermittelst Erkenntniss sich bestimmen lässt zu der Anwendung der geeigneten Mittel der Herrschaft). Mit Recht, meint er, hätten die Alten den Gesetzgebern und Anderen, welche um das bürgerliche Leben sich verdient gemacht, heroische Ehren, dagegen den Erfindern göttliche Ehren zugetheilt, weil die Erfindungen gleichsam neue Schöpfungen und Nachahmungen göttlicher Werke für alle Menschen und auf ewige Zeiten seien. Ferner werde durch die Künste und Wissenschaften auch die europäische Bildung bewirkt, so dass der Mensch dem Menschen mit Recht ein Gott ist, nicht nur wegen Hülfe und Wohlthat, sondern auch in Rücksicht auf den geselligen Zustand. Und doch, um die Wahrheit ganz zu sagen, wie sehr wir auch dem Licht zu danken haben, dass wir uns gegenseitig unterscheiden, lesen, Künste ausüben können, so ist doch das Sehen des Lichts selbst noch vortrefflicher und

schöner, als dessen mannigfaltiger Nutzen. So auch ist die Betrachtung der Dinge selbst, wie sie sind, ohne Aberglauben und Betrug, ohne Irrthum und Verwirrung, in sich selbst würdiger, als der ganze Nutzen der Erfindungen (aph. 124); — die Werke selbst sind als Pfänder der Wahrheit höher zu schätzen, als wegen der Vortheile des Lebens. Am Schluss des Novum Organon bezeichnet er als das Ziel seiner Methode, den Menschen ihre Glücksgüter (fortunas) zu überliefern, nachdem die Einsicht emancipirt und gleichsam grösser geworden ist. Hieraus folgt nothwendig eine Verbesserung des Zustandes des Menschen und eine Erweiterung seiner Macht über die Natur. Denn die Menschen verloren durch den Fall den Zustand der Unschuld und die Herrschaft über die Geschöpfe. Beides kann in diesem Leben grossentheils wiederhergestellt werden, die erste durch Religion und Glauben, die zweite durch Künste und Wissenschaften. Die letzteren aber sind der Religion und dem Glauben zwiefache Verpflichtungen und Dienste schuldig: 1) als wirksame Erregungsmittel zur Feier des göttlichen Ruhms; 2) soll die Philosophie Heilmittel und Gegengift gegen Unglauben und Irrthümer gewähren. Denn die Betrachtung der Geschöpfe enthüllt die Macht Gottes und wird so ein Schlüssel zum Verständniss der heiligen Schriften oder zur Erkenntniss des Willens Gottes. Sie öffnet nicht nur unsern Verstand, um den wahren Sinn der Schriften nach den allgemeinen Gesetzen der Vernunft und denen der Rede herauszubringen, sondern sie schliesst uns auch selbst unsern Glauben auf, um uns in die tiefere Betrachtung der göttlichen Allmacht, deren Charaktere ihren Werken eingegraben sind, zu versenken (De augm. I, 26). Wie eng aber die Macht des Menschen mit dem Wissen zusammenhängt, hierauf kommen wir unten zurück, nachdem wir den Gegenstand des letzteren genauer kennen gelernt haben.

Sehr genau fasst Baco ins Auge die practischen und sittlichen Wirkungen des Wissens und der Wissenschaft im Menschen selbst. Zunächst nimmt er dieselben in Schutz gegen mancherlei Vorwürfe (Augm. I.). „Obgleich diejenigen, welche ihr Leben mit Wissenschaft zugebracht haben, weniger rüstig und gewandt sind im Ergreifen der Gelegenheiten und in der angemessenen

Behandlung der Geschäfte nach den sogenannten ragioni di stato, so findet doch hierfür eine hinreichende Ausgleichung statt, dadurch dass sie auf dem ebenen sicheren Weg der Religion, der Gerechtigkeit, Ehrbarkeit, der moralischen Tugenden schnell und ohne Schwierigkeiten einherschreiten. Gelehrsamkeit führt Uebel herbei, aber mehr Heilmittel. Mag es sein, dass wissenschaftliche Beschäftigungen die Seele ungewiss und verworren machen, aber sicher lehren dieselben klar, wie die Gedanken auszuführen sind, wie weit man gehen soll im Berathschlagen und wann beschliessen, ja sie zeigen, wie Angelegenheiten zuweilen ohne Gefahr aufgeschoben werden können. Mag es ferner sein, dass sie die Seele hartnäckiger und schwerfälliger machen, aber sie lehren zugleich, welche Dinge auf Beweise und welche auf Vermuthung sich stützen und nicht weniger schreiben sie vor sowohl die Anwendung der Distinctionen und Ausnahmen als die beharrlichen Kanones und Principien. Es sei endlich, dass sie den Geist verführen und allerwärts leiten durch Ungleichheit und Unähnlichkeit der Beispiele, aber ich weiss sehr gut, dass sie die Wirksamkeit der Umstände, die Irrthümer der Vergleichungen und die Vorsichtsmaassregeln der Anwendung erklären und also im Ganzen den Geist mehr bessern als verderben. Gegen die, welche meinen, die Wissenschaften seien Freundinnen der Trägheit, bemerkt er, sie würden schwerlich beweisen können, dass das, was den Geist zu beständiger Thätigkeit gewöhnt, die Trägheit begünstige, wogegen behauptet werden könne, dass unter allen Menschen keine so die Geschäfte um ihrer selbst halber lieben, als die Wissenschaflichen. Andere lieben die Dinge und Geschäfte des Gewinnes wegen, wie Söldlinge wegen des Lohnes, des Ruhmes, der Macht und anderer niedriger Zwecke. Aber jene haben Freude an Beschäftigungen als an Handlungen, die mit der Natur übereinstimmen, die nicht weniger heilsam für die Seele als die Uebungen für den Körper sind, indem sie die Sache selbst, nicht den Nutzen im Auge haben, so dass sie von allen die unermüdlichsten sind, wenn nur die Sache von der Art ist, dass sie die Seele nach ihrer Würde erfüllt und beschäftigt. Manche Gelehrte freilich sind ungeschickt und langsam im Handeln, aber das liegt in ihrer Natur, in Seele und Körper, nicht in ihrer Gelehrsamkeit. — Gegen die, welche

behaupten, dass die Wissenschaft die Ehrfurcht vor Gesetz und Obrigkeit zerstöre — eine blosse Verläumdung — bemerkt er: Der welcher behauptet, dass ein blinder Gehorsam stärker bindet, als eine bewusste Pflicht, behauptet hiermit zugleich, dass ein Blinder, durch seine Hand geleitet, sicherer gehe, als wer sich der Augen und des Lichts bedient. Es ist sogar unbestreitbar und durch die Geschichte aufs klarste bewährt, dass die Künste den Charakter weich, zart, folgsam, wie Wachs bildsam machen, so dass er durch herrschaftliche Befehle leicht zu leiten ist, die Unwissenheit dagegen anmassend, widerspenstig, aufrührerisch. Aus einer Betrachtung der Sitten der Gelehrten ergiebt sich im Allgemeinen, dass die Studien auf die Sitten übergehen und dass die Wissenschaften, wenn sie nicht auf sehr verderbte Charaktere stossen, die Natur zum Besseren ändern.

Baco geht aber zuletzt auch tiefer ein auf die positiven sittlichen Wirkungen der Wissenschaft. „Die Wissenschaft erfüllt den Menschen mit dem wahren Gefühl seiner Gebrechlichkeit, der Unbeständigkeit des Glücks, der Würde der Seele und seiner Bestimmung. Die hiervon Durchdrungenen können unmöglich die Vermehrung der Glücksgüter zu ihrem höchsten Gut und Ziel machen, wie die gewöhnlichen Politiker, welche unbekannt mit der Moral und den Betrachtungen des allgemeinen Guts, Alles auf sich beziehen, indem sie sich für den Mittelpunkt der Welt halten. Die dagegen, welche das Gewicht der Pflichten und die Schranken der Eigenliebe kennen gelernt haben, stehen fest bei ihren Pflichten, wenn auch mit Gefahr. Die Gelehrsamkeit flösst ein Beharrlichkeit im Glauben und Gewissenhaftigkeit in Pflichten. Die Wissenschaft macht den Menschen frei von kindischer Bewunderung der Dinge. Sie beseitigt oder vermindert zum wenigsten die Furcht vor dem Tode und vor Unglück, welche gar sehr ein Hinderniss des sittlichen Lebens ist. Es wäre zu weitläuftig, die einzelnen Heilmittel aufzuzählen, welche für einzelne Krankheiten die Wissenschaft gewährt — ich schliesse mit dem, was den Grund des Ganzen zu enthalten scheint, dass nämlich die Wissenschaft die Seele so disponirt und leitet, dass sie niemals ausruht und gleichsam erstarrt in ihren Mängeln, vielmehr stets sich aufrafft und nach Fortschritt trachtet. Es weiss der Unwissen-

schaftliche nicht, was es heisst, in sich hinabsteigen und bei sich selbst zu Rathe gehen, oder wie süss das Leben ist, welches von Tag zu Tag sich besser werden fühlt; er wird nämlich die Tugend, womit er vielleicht begabt ist, zu Markte tragen, überall zur Anschauung hinstellen, in angemessener Weise sie jedoch auszubilden und zu vermehren unterlassen. Und wiederum, wenn er an einem Laster leidet, so wird er seine Kunst und Sorgfalt anwenden, es zu verheimlichen, nicht aber zur Besserung, wie ein schlechter Mäher, der stets darauf los mäht, ohne die Sichel zu schärfen. Der Wissenschaftliche hingegen hat nicht nur Charakter und übt die Tugend, sondern beständig bessert er sich und schreitet in der Tugend fort. Kurz es ist gewiss, dass Wahrheit und Güte sich nur unterscheiden, wie das Siegel und sein Abdruck, denn die Wahrheit drückt Güte aus und umgekehrt brechen die Stürme der Laster und der Leidenschaften aus den Wolken der Irrthümer und der Falschheit hervor. — (Ib. V. 1.) Die Reinheit der Erleuchtung und die Freiheit des Willens fangen zugleich an und gehen zugleich unter. Es giebt im Ganzen der Dinge nicht eine so innige Sympathie, wie die des Wahren und Guten. Um so mehr müssen gelehrte Männer erröthen, wenn sie durch die Wissenschaft wie Engel beflügelt sind und durch ihre Begierden den Schlangen gleichen, die am Boden kriechen. — (Ib. I.) Eine Herrschaft ist um so würdiger, je würdiger der beherrschte Gegenstand ist. So ist die politische Herrschaft über Freie würdiger als die über Sclaven. Die Herrschaft der Wissenschaft aber ist weit höher als die Herrschaft über den freien nicht gebundenen Willen. Jene nämlich herrscht über Glauben, Vernunft und Verstand selbst, welches der höchste Theil der Seele ist, ja sie beherrscht auch den Willen. Denn es giebt ohne Zweifel keine irdische Macht, welche in den Geistern der Menschen, in ihren Gedanken und Phantasien durch Beistimmung und Glauben ihren Thron und gleichsam ihren Lehrstuhl aufrichtet, wie die Lehre und Wissenschaft. — Die Evidenz der Wahrheit selbst, eine gerechte und gebührende Herrschaft über die Seelen der Menschen und durch die süssesten Empfehlungen befestigt, nähert sich am meisten der Aehnlichkeit mit der göttlichen Macht. — So gross ist ihre Macht und Befriedigung selbst bei den Anführern

der Ketzerei und den falschen Propheten, so unermesslich, dass wer sie einmal gekostet hat, durch keine Verfolgung und Folter dahin gebracht werden kann, dieser Herrschaft zu entsagen. Sie überragt weit alle Wollüste der Sinne und der Leidenschaften. Bei den übrigen Vergnügungen ist die Sättigung in der Nähe und wenn sie ein wenig alt geworden sind, so schwindet ihre Blüthe und Schönheit. Hierdurch werden wir belehrt, dass diese nicht die wahren Freuden gewesen sind, sondern nur die Schatten und Fallstricke der Lüste, nicht so sehr durch ihre Beschaffenheit als durch ihre Neuheit angenehm. Daher werden die Wollüstlinge öfters Mönche, und das Alter ehrgeiziger Fürsten ist um so trauriger und mit Melancholie umhüllt. Für die Wissenschaft aber giebt es keine Sattheit, das Wahre zu geniessen und zu begehren, da stets der Wechsel wiederkehrt. Die Wissenschaften führen endlich zu dem, wonach die menschliche Natur so sehr strebt, zur Unsterblichkeit.

Sollte nun aber die Wissenschaft diesen ethischen und practischen Anforderungen gerecht werden, so musste eine durchgreifende Reform derselben Statt finden. Wir haben diese hier nur nach ihrem universellen philosophischen Princip ins Auge zu fassen, gehen nicht näher ein auf die neue Inductions-Methode für die empirischen Naturwissenschaften.

Reform der Philosophie überhaupt.

Baco verwirft eben so sehr die rohe regellose Empirie als die abstract-rationelle Methode (N. O. aph. 95). Die Empiriker schleppen nur zusammen, die Rationalen bringen nach der Weise der Spinnen Gewebe aus sich selbst hervor. Dieser Gedanke wird erläutert durch folgende Bemerkung (De augm. I). Wenn der menschliche Geist sich wendet zur Betrachtung der Natur der Dinge, der Werke Gottes, so ist er thätig nach dem Maass seines Gegenstandes und wird von demselben bestimmt. Wenn er aber, wie eine Spinne, die ihr Gewebe spinnt, sich auf sich selbst wendet, dann ist seine Thätigkeit unbegrenzt und erzeugt allerdings gewisse Gewebe von Lehren, durch Feinheit des Fadens und des Werks bewundernswürdig, aber nichtswürdig und leer,

was die Anwendung betrifft. (Ib. IV, 3) Die Wurzel des Uebels der Metaphysik ist die, dass die Menschen zu eilfertig und zu lange ihren Geist von dem Einfachen und den besondern Dingen abzuziehen sich gewöhnten, ihren Gedanken und Beweisen sich hingaben. Baco bezeichnet diesen Abweg der rationalen Philosophie noch genauer. (N. O. I. a. 62). Es wird zum Stoff der Philosophie entweder Vieles von Wenigem oder Weniges von Vielem genommen, so dass von beiden Seiten die Philosophie auf eine zu enge Grundlage der Erfahrung gegründet wird. Denn die rationalen Philosophen greifen aus der Erfahrung Mancherlei und Gewöhnliches auf, was weder bestimmt in Erfahrung gebracht noch genau untersucht und erwogen wird; das Uebrige legen sie in das Denken und die Thätigkeit des Geistes. So Aristoteles, der die Philosophie der Natur durch seine Dialektik verdarb. — Die empirischen Philosophen dagegen bleiben bei der fleissigen und genauen Bearbeitung weniger Experimente stehen und wagen hieraus philosophische Wahrheiten abzuleiten und zu erdichten, indem sie das Uebrige auf wunderliche Weise hiernach wenden. — Ein dritter Abweg ist der der abergläubischen Philosophie. Die abergläubischen Philosophen mischen aus Glauben und Verehrung die Theologie und die Traditionen ein. Die Corruption der Philosophie durch den Aberglauben und die Vermischung mit der Theologie reicht weit und führt viele Uebel für die Philosophie herbei. Denn der menschliche Verstand ist nicht weniger den Eindrücken der Phantasie als denen der gewöhnlichen Begriffe unterworfen. Während die sophistische Philosophie den Verstand verstrickt, schmeichelt diese phantastische, schwülstige, poetische dem Verstande. Es ist im Menschen ein gewisser Ehrgeiz des Verstandes nicht minder als des Willens, besonders in grossen und erhabenen Geistern. So unter den Griechen bei Pythagoras und noch gefährlicher und feiner bei Plato und seiner Schule. Sie führen abstracte Formen, Zweckursachen und erste Ursachen ein, indem sie die vermittelnden übergehen. Das allerübelste und für eine Pest des Verstandes ist zu halten die Vergötterung der Irrthümer. Dieser Eitelkeit haben Mehrere von den Neuern sich hingegeben, indem sie die Naturphilosophie aus der Bibel zu begründen suchen. Um so mehr ist dieser Eitelkeit Einhalt zu

thun, weil aus einer ungesunden Vermischung des Göttlichen und Weltlichen nicht nur eine phantastische Philosophie, sondern auch eine ketzerische Religion hervorgeht. Die Uebel, die hieraus entspringen, bezeichnet er noch näher (aph. 89). Die Naturphilosophie hat zu allen Zeiten einen lästigen schwierigen Gegner gehabt, den Aberglauben und den blinden unmässigen Religionseifer. Hierher gehören auch die Abhandlungen derer, welche die Wahrheit der christlichen Religion aus philosophischen Principien und Grundsätzen zu beweisen sich nicht scheuen, indem sie zwischen Glauben und Sinnlichkeit gleichsam eine rechtmässige Ehe mit vielem Pomp feiern, mit einer angenehmen Mannigfaltigkeit die Gemüther anlockend und zuweilen das Göttliche mit dem Menschlichen in ungleichen Verhältnissen mischend. Durch die Unwissenheit mancher Theologen ist endlich der Zugang zur Philosophie, auch zu einer verbesserten, verschlossen worden. Einige fürchten, es möge eine tiefere Untersuchung der Natur über die erlaubten Grenzen der Besonnenheit führen. Andere bedenken klüger, dass, wenn man die Mittelursachen nicht kenne, das Einzelne um so leichter auf Gottes Hand und Zuchtruthe zurückgeführt werden könne, was, wie sie meinen, das grösste Interesse der Religion sei; was nichts Anderes heisst, als durch Lüge sich bei Gott Dank verdienen wollen. Andere fürchten, dass die Veränderungen und Bewegungen in der Philosophie sich auf die Religion verbreiten. Andere scheinen darum bekümmert, dass in den Untersuchungen der Natur etwas gefunden werden könne, was die Religion, bei den Ungebildeten wenigstens, zerstöre oder erschüttere. Aber diese beiden letzten Gattungen der Furcht scheinen nach physiologischer Weisheit zu schmecken, als ob die Menschen in den geheimen Winkeln ihres Gemüths der Festigkeit der Religion und der Herrschaft des Glaubens über die Sinnlichkeit misstrauten und deshalb von der Untersuchung der Wahrheit in natürlichen Dingen Gefahr für jene fürchteten. Für den, der die Sache wahrhaft überlegt, ist die Philosophie der Natur, nach dem Wort Gottes, die sicherste Medizin gegen den Aberglauben und das bewährteste Nahrungsmittel des Glaubens. Mit Recht wird sie daher der Religion geschenkt als die treueste Magd, da die eine den Willen Gottes, die andere seine Macht offenbart.

Die wahre Wissenschaft und Philosophie, welche noch nicht gefunden ist, hat zunächst diese Abwege zu vermeiden; sie stützt sich weder auf die Kräfte des Geistes allein oder vorzugsweise, noch auf den im Gedächtniss dargebotenen Stoff aus der Naturgeschichte, sondern auf das engere und reinere Bündniss der rationalen und experimentalen Fähigkeiten; die wahre philosophische Kunst ist der Art und Weise der Biene ähnlich, welche den Stoff aus den Blumen des Feldes und des Ackers saugt, denselben jedoch mit eigener Fähigkeit verdaut (N. O. aph. 95). Da nun aber unsere menschliche Vernunft ein Mancherlei, ein Aggregat von vielem Glauben, vielem Zufall und auch von kindischen Begriffen ist, so liegt Hoffnung nur in einer Wiedergeburt der Wissenschaften, so dass dieselben der Erfahrung in bestimmter Weise entlockt und von neuem begründet werden. Wenn Jemand die Energie hätte, die gewöhnlichen Theorien und Begriffe ganz bei Seite zu setzen und in reifem Alter mit unverdorbenen Sinnen und gereinigter Seele sich zur Erfahrung und zum Besonderen von Neuem wendete, so wäre von ihm Besseres zu hoffen (Ib. 97).

Diese neue Wissenschaft umfasst das Sein überhaupt oder die ganze wirkliche Welt. Wir gründen, bemerkt er (a. 120, 124), einen heiligen Tempel nach dem Muster der Welt im menschlichen Verstande, eine wahre Copie der Welt wie sie wirklich ist; was des Seins würdig ist, das ist auch der Wissenschaft würdig, welche ein Bild des Seins ist. Näher betrachtet (Ib. II.) ist der Gegenstand derselben die Erkenntniss der Form oder wahren Differenz, oder der erzeugenden Natur (natura naturans) oder Emanationsquelle einer gegebenen Natur oder Beschaffenheit. Diese Form ist nicht etwas abstract-Allgemeines, sondern die Einheit, das Wesen, das Gesetz des Naturgegenstandes selbst. So ist z. B. die Form der Wärme eine besondere Bestimmtheit der Bewegung oder die Bewegung begränzt durch gewisse Differenzen, die näher anzugeben sind, oder das Gesetz der Wärme. Die Sache und die Form unterscheiden sich wie die Erscheinung und das Existirende, das Aeussere und das Innere, wie das subjectiv und das universell Aufgefasste (Ib. aph. 13, 17).

Diese neue Naturwissenschaft steht als solche in engster Beziehung zum Practischen, zur menschlichen Macht. Wer die Formen

kennt, lehrt Baco, der umfasst die Einheit in den ungleichsten Materien, denn gewiss ist, dass in der Natur das Heterogene sich in der Form, im Gesetz zusammenschliesst. Ein solcher kann daher Dinge entdecken und hervorbringen, die noch nicht gebildet sind, welche weder der Naturwechsel, noch der experimentale Fleiss, noch der Zufall jemals hervorgebracht hätte. Wer die allgemeine Form kennt, der weiss hierdurch, was sein kann, was im Wesentlichen war und sein wird. Die menschliche Macht kann also nicht anders vom gewöhnlichen Naturlauf emancipirt und zu einer neuen Art des Wirkens erweitert und erhöht werden, als durch die Offenbarung und Erfindung solcher Formen. Da die erkannte Form mit dem Activen, mit der erzeugenden Natur selbst zusammenfällt, so vermögen wir durch die Erkenntniss der Form das zu vollbringen, was die Absicht und das Werk menschlicher Macht ist, in einem gegebenen Körper eine neue Natur oder neue Naturen zu erzeugen und aufzuführen (superinducere). Daher sind die Wege zur menschlichen Macht und zur Wissenschaft eng vereinigt und fast dieselben. Wissenschaft und Macht fallen zusammen, denn wir wissen durch die Ursachen, wir wirken durch Mittel; der Ursache im Wissen entspricht in der Praxis das Mittel oder die Regel zum Hervorbringen; das Nichtwissen der Ursachen verhindert das Hervorbringen der Wirkung (N. O. I, 3. impet. phil. und cog. et vis.). Wer eine Form kennt, der kennt auch die letzte Möglichkeit, jene Form in Materie aller Art überzuführen und wird um so weniger in seiner Thätigkeit beschränkt und gebunden (Augm. III, 4). Die Kunst des Menschen aber vermag hierbei über die Natur nichts Anderes, als die Bewegung, dass sie die Körper einander nähert oder von einander entfernt; das Uebrige vollbringt die Natur von Innen aus sich selbst (Ib. II, 2).

Umfasst also diese neue Naturwissenschaft das wahrhaft Allgemeine, welches in jedem Besondern ist und nur durch das fortschreitende Erfassen des Einzelnen und Besondern, durch Induction erkannt wird, so folgt hieraus, dass die allgemeine Philosophie der Natur und die besondern empirischen Wissenschaften derselben (oder nach Baco's Benennung, die Metaphysik und die Physik), im engsten Zusammenhang mit einander stehen und fortschreiten. Jene allgemeine Wissenschaft der Welt oder der Natur, lehrt Baco,

kann nicht zu Stande gebracht werden, wenn nicht eine sorgfältige Analyse und Anatomie der Welt angestellt wird (N. O. aph. 124. 80). Niemand erwarte einen grossen Fortschritt in den Wissenschaften, wenn nicht die Philosophie der Natur zu den besonderen Wissenschaften fortgeführt wird und diese nicht wiederum zu jener zurückgeführt werden. Daher kommt es, dass die Astronomie, die übrigen Naturwissenschaften und selbst die Philosophie der Sitten und des Staats, auch die logischen Wissenschaften fast gar keine Tiefe haben, sondern über die Oberfläche und Mannigfaltigkeit der Dinge hinwegschleichen, weil die besonderen Wissenschaften, nachdem sie vereinzelt festgestellt worden sind, von der Naturphilosophie nicht mehr ernährt werden, da doch denselben aus den Quellen und wahren Betrachtungen der Bewegungen, der Strahlen, der Töne, Textur, des Schematismus der Körper, der Affecte und der intellectuellen Wahrnehmungen neue Kräfte und Erweiterungen hätten mitgetheilt werden können. Es ist kein Wunder, dass die Wissenschaften nicht wachsen, wenn sie von ihren Wurzeln getrennt sind. Er wendet auf dieses Verhältniss (Augm. II init.) die Fabel von dem Streite der übrigen Glieder mit dem Bauche an und weist dann mit Nachdruck die unphilosophischen Empiriker zurück. „Der, welcher das auf Philosophie und allgemeine Betrachtungen verwendete Studium für ein leeres müssiges hält, bemerkt nicht, dass den einzelnen Wissenschaften und Künsten von dort her Saft und Kraft zugeführt wird. Und ich habe die gewisse Ueberzeugung, dass das nicht die geringste Ursache gewesen ist, warum ein glücklicherer Fortschritt dieser Lehren verzögert worden ist, weil nur im Vorbeigehen einige Beschäftigung mit diesen Fundamental-Wissenschaften Statt findet. Wünschest du, dass ein Baum mehr Früchte trage als gewöhnlich, so wirst du vergebens an Heilung der Aeste denken. Will man etwas ausrichten, so muss man die Erde und die Wurzeln auflockern und fruchtbares Erdreich hinzubringen".

Die Naturwissenschaft aber ist nur eine von den drei Haupt-Wissenschaften, welche sich aus der verschiedenen Stellung der Objecte derselben zum erkennenden Geiste ergeben (De augm. III, 1). Die Natur trifft den menschlichen Geist in directem Strahl, Gott wegen des ungleichen Mediums, die Kreatur nämlich, in ge-

brochenem Strahl; der Mensch wird sich selbst gezeigt und dargestellt im reflectirten Strahl. Da aber die drei auf diese verschiedenen Gegenstände sich beziehenden Wissenschaften Zweige Eines Stammes sind, so muss eine universelle Wissenschaft begründet werden, die Mutter der übrigen, welche dieselben in sich schliesst, ehe ihre Wege sich trennen". Diese Wissenschaft, welche noch nicht existire, will Baco philosophia prima oder Weisheit genannt wissen. Es finde sich zwar eine ungeordnete Masse von Lehren aus der natürlichen Theologie, Logik, Psychologie und werde von Menschen, die sich selbst bewundern und lieben an die Spitze der Wissenschaften gestellt. Er aber wolle, allen Prunk bei Seite gesetzt, eine Wissenschaft als Ausgangspunkt aller Grundsätze, welche den einzelnen Wissenschaften nicht eigen sind. Er stellt übrigens auch der Metaphysik die Aufgabe, dass sie, um die Weitläuftigkeiten und den langsamen Gang der Erfahrung abzukürzen — ein Heilmittel gegen die alte Klage über das kurze Leben und die langwierige Kunst — die allgemeinen Grundsätze aller Wissenschaften vereinige.

Ueber das Verhältniss der Philosophie zu der höchsten wahren Erkenntniss Gottes scheint Baco nicht zu abschliessenden Ansichten gelangt zu sein. Nur darin stimmen seine Aeusserungen überein, dass es der Vernunft oder der Philosophie nicht zukomme, über die höchsten Glaubenswahrheiten zu entscheiden; schwankend aber bleiben dieselben darüber, wie weit das Gebiet der ersteren reiche. Die natürliche Theologie wird von ihm definirt als der Funke von Wissenschaft, wie man denselben von Gott haben kann durch das Licht der Natur und die Betrachtung der geschaffenen Dinge. Man kann nämlich hierdurch beweisen, dass Gott existirt, dass er mächtig, gut, vorherwissend — ist, aber es reicht nicht hin, seinen Willen zu erklären. Denn wie die Werke des Künstlers seine Fähigkeit, Geschicklichkeit, sein Wissen, nicht aber sein persönliches Bild darstellen, eben so offenbaren die Werke Gottes des Schöpfers Allmacht und Weisheit, stellen aber ihn selbst, sein persönliches Abbild nicht dar, weshalb auch die christliche Lehre die Welt nur als ein Werk seiner Hände und nur den Menschen als Ebenbild Gottes selbst bezeichnete. Wir sollen demnach nicht aus der Anschauung der natürlichen Dinge

und aus den Principien der menschlichen Vernunft über die Mysterien des Glaubens vernünfteln, vielmehr unsere Seelen zur Anbetung des Throns der göttlichen Wahrheit erheben. Die natürliche Theologie reicht nicht weiter, als bis zur Widerlegung des Atheismus und zur Aufstellung des Naturgesetzes; sie vermag nicht die Religion zu begründen. Baco scheint in der Auffassung dieses Verhältnisses der in England herrschenden philosophischen Theologie des Nominalismus gefolgt zu sein, welche die speculative Erkenntniss Gottes immer mehr aufgegeben und der positiven kirchlichen Theologie unterworfen hatte; auch er macht der letzteren Zugeständnisse, welche mit der von ihm geforderten relativen Selbständigkeit der Philosophie nicht übereinstimmen. „Die Prärogative Gottes", bemerkt er (Augm. IX, 1), „umfasst den ganzen Menschen und dehnt sich nicht minder auf die menschliche Vernunft, wie auf den Willen aus, so dass der Mensch überhaupt sich selbst verläugne und Gott sich nähere. Wie wir daher dem göttlichen Gesetz zu gehorchen verbunden sind, wenn gleich der Wille widerstrebt, so auch müssen wir zum Wort Gottes Glauben haben, wenn auch die Vernunft widerstrebt. Denn wenn wir nur das glauben, was unserer Vernunft gemäss ist, so stimmen wir der Sache selbst, nicht ihrem Urheber bei und das pflegen wir auch gegen Zeugen von verdächtiger Treue zu leisten. Um so mehr ein göttliches Geheimniss ungereimt und unglaublich erscheint, um so mehr Ehre erzeigen wir Gott im Glauben desselben und der Sieg des Glaubens wird um desto edler. Ja es ist würdiger, etwas zu glauben als zu wissen in der Weise, wie wir jetzt wissen. Denn im Wissen leidet der Geist von der Empfindung, die an den materiellen Dingen hervorspringt; im Glauben aber leidet die Seele von der Seele, welche ein würdigeres Agens ist". Baco scheint hierbei an die oben von ihm verworfene phantastische Mischung des Göttlichen und Menschlichen, Sinnlichen, an die „Lüge zur Ehre Gottes" nicht gedacht zu haben. Wenn in der blinden Unterwerfung unter den Glauben die Vernunft keine Rechte hat, warum denn hatte er selbst in seinen „christlichen Paradoxien" die Widersprüche der christlichen Glaubens-Wahrheiten mit der Vernunft in das grellste Licht gesetzt? Auch räumt er in der folgenden Erörterung wiederum der Vernunft

nicht eine geringe Anwendung ein. Wenn, lehrt er, die letzten Principien der Religion nicht der Untersuchung unterworfen werden dürfen, so findet dasselbe auch bei andern Wissenschaften, z. B. in der Jurisprudenz und beim Schachspiel statt. Der Gebrauch der Vernunft in geistlichen Dingen ist ein mannigfacher und reicht weit. Auch ist es nicht ohne Ursache, dass der Apostel die Religion eine rationale Verehrung Gottes nennt. Man erinnere sich der Gebräuche und Typen des alten Gesetzes; sie waren rational und voller Bedeutung, ganz verschieden von denen der Götzendienerei und Magie, welche gleichsam stumm und taub war, gar nichts lehrte, nicht einmal etwas andeutete. Vorzugsweise zeichnet sich der christliche Glaube wie in Allem so auch darin aus, dass er eine goldene Mitte bewahrt im Gebrauch der Vernunft und Untersuchung, zwischen dem Gesetz der Heiden und der Religion Mahomeds, welche die Extreme verfolgen. In Rücksicht auf die Mysterien sehen wir, dass Gott es nicht verschmäht, zu der Schwäche unseres Verständnisses sich herabzulassen, indem er seine Geheimnisse so entwickelt, wie sie von uns am besten aufgefasst werden können und seine Offenbarungen gleichsam den Begriffen unserer Vernunft inoculirt und die Inspiration, um unser Verständniss zu eröffnen, accomodirt. Hierbei sollen wir unsere Stellung behaupten. Da nämlich Gott selbst die Thätigkeit unserer Vernunft in seinen Erleuchtungen anwendet, so sollen auch wir dieselbe nach allen Seiten wenden, damit wir um so fähiger werden, die Geheimnisse in uns aufzunehmen. Nur werde der Geist, seiner Fassungskraft gemäss, zur Herrlichkeit der Mysterien erhoben, nicht aber die Mysterien anf die engen Gränzen unserer Seele beschränkt.

Ueber die Erkenntnissweise der dritten jener Hauptwissenschaften, der des Menschen, stellt Baco keine näheren Erörterungen an. Nur das ergiebt sich, dass sie gewissermassen in der Mitte steht zwischen der Naturwissenschaft und der Theologie. Denn einerseits soll sie, wie wir oben bemerkten, von jenem grossen Stamm der universellen und Naturphilosophie nicht getrennt werden. Anderseits aber wird bemerkt (de augm. IV. 3), dass der göttliche Geist die Seele, die vernünftige Substanz, nicht der Erde angehöre; da nun die eigentlichen Gegenstände der Philosophie die

Gesetze des Himmels und der Erde seien, so müsse die Erkenntniss von jenem der Religion überlassen, aus der göttlichen Inspiration geschöpft werden. Hiernach bestimmt sich denn auch die Stellung der Moral, worauf wir jetzt unsere Aufmerksamkeit wenden.

Reform der Moral überhaupt.

Es ergiebt sich aus der bezeichneten Stellung der Vernunft zum Göttlichen, dass, wie dieselbe jene grosse Mysterien der Gottheit nicht zu begreifen vermag, so auch ein grosser Theil des moralischen Gesetzes zu erhaben ist, als dass das Licht der Natur es erreichen könnte. Allerdings haben die Menschen aus dem Licht und Gesetz der Natur einige Begriffe der Tugend, des Lasters, der Gerechtigkeit, des Guten und Bösen. Das Licht der Natur nämlich ist ein zweifaches. Es entsteht einerseits aus Empfindung, Induction, Vernunft, Beweisen nach den Gesetzen des Himmels und der Erde; 2) in so fern es durch einen inneren Instinkt der menschlichen Seele glänzt, entsteht es aus dem Gesetz des Gewissens, welches ein Funke, ein Rest jener ursprünglichen Reinheit ist. In diesem zweiten Sinne vorzugsweise ist die Seele einiges Lichtes theilhaftig, um die Vollkommenheit des sittlichen Gesetzes anzuschauen und zu unterscheiden. Dieses Licht ist jedoch nicht ganz hell, sondern so, dass es uns mehr von dem Laster in einem gewissen Grade überführt, als über die Pflichten uns vollständig unterrichtet. Sprüche wie die: Liebet eure Feinde, gehen über das Licht der Natur hinaus.

Die Moral der Alten tadelt Baco von seinem Sandpunkte aus in zweifacher Beziehung: 1) dass sie sich in metaphysischer Weise zu sehr mit blossen Begriffen des Guten und der Tugenden beschäftigte, nicht aber die Wurzeln untersucht habe, weshalb sie weitläuftiger als tief sei; 2) dass sie das Praktische vernachlässigte. Die Alten, bemerkt er, haben uns schöne vortreffliche Muster vorgehalten, genaue Beschreibungen des Guten, der Tugenden, Pflichten, des Glücks, als der wahren Gegenstände und Ziele des menschlichen Wollens. Aber wie Jemand diese vortrefflichen Ziele erreichen, d. h. durch welche Anleitung die Seele bearbeitet und

geschickt gemacht werden könne, um jene zu erreichen, darüber lehren sie entweder nichts oder nur oberflächlich und weniger nützlich. Dieser Mangel hat seinen Grund in dem falschen Ekel der Schriftsteller an den gewöhnlichen Dingen, welche nicht zu subtilen Erörterungen, zu glänzender Darstellung sich eignen. Die Menschen haben vermöge ihres angeborenen Stolzes und eitler Ruhmsucht nur diejenigen Materien behandelt, die mehr ihr eigenes Genie empfehlen, als zum Nutzen der Leser dienen. Ich selbst setze in Allem, was ich schreibe die Würde meines Genies und Namens öfters mit Wissen und Willen bei Seite, um menschlichen Interessen zu dienen und da ich in der Philosophie vielleicht Architect sein sollte, werde ich am Ende gar Handwerker oder Lastträger und was sonst —

Die Moral zerfällt, nach Baco, in zwei Haupttheile: die Untersuchung über die Natur des Guten oder die allgemeine Moral und die Lehre von der sittlichen Cultur der Seele, dem practischen Theil. Hierzu kommt dann noch die Lehre vom Staat und Recht. Man hätte vielleicht, nach dem Vorhergehenden eine genauere allgemeine Untersuchung über die menschliche Natur überhaupt erwartet, allein eine solche findet sich nicht. Bacos Psychologie stellt keine originelle Principien auf und enthält fast nur Eintheilungen. Zu ihrer Charakteristik werde nur noch bemerkt, dass sie zwei Anhänge hat: die Lehre von der natürlichen Divination und die von der Behexung (fascinatio); die letztere bezeichnet er als die intensive Kraft und Wirkung der Imagination auf den Körper eines Andern. Seine umfassenden Betrachtungen und Beobachtungen des menschlichen Lebens tragen einen durchaus empiristischen Charakter, sind unabhängig von den hier aufgestellten Principien.

1) Die Natur des Guten und der Güter.

Baco verwirft die Speculationen der Heiden über das höchste Gut, die Glückseligkeit, welche der christliche Glaube beseitigt habe, indem er lehrt, dass wir an kein anderes Glück denken sollen, als das, welches in der Hoffnung liegt. Er aber will, jenen gegenüber, die Quellen des Sittlichen selbst eröffnen und reinigen, indem er auf die universelle Natur der Dinge zurück-

geht. Jedem Ding, lehrt er, ist gegeben und eingeprägt ein zweifacher Trieb nach der zweifachen Natur des Guten: der eine, wodurch es etwas Ganzes in sich selbst, der andere, wodurch es Theil eines Ganzen ist. Dieser letztere ist würdiger und mächtiger, als der erste, da er zur Erhaltung einer vollkommneren Form dient. Nennen wir den Gegenstand des ersteren das individuelle Gut, oder das der Selbstheit, den des zweiten das Gut der Gemeinschaft. Schon in den niedrigen irdischen Dingen hat der zweite Trieb über den ersteren das Uebergewicht; die Erhaltung der gemeinschaftlichen Form erhält die niederen Triebe in Ordnung. Aber dieses Vorrecht des Guts der Gemeinschaft kommt vorzugsweise im Menschen zum Vorschein, wenn er nicht entartet ist; dasselbe ist schon von den Alten anerkannt worden, da sie das Gute des Staats dem individuellen vorzogen. Aber keine Religion und Philosophie hat das Gut der Gemeinschaft so sehr erhoben und das individuelle herabgesetzt, als der heilige christliche Glaube. Hieraus geht hervor, dass es ein und derselbe Gott war, der den Geschöpfen jene Gesetze der Natur, den Menschen aber die christlichen Gesetze gab. Wir lesen, dass viele von den erwählten und heiligen Männern, von einer ohnmächtigen Sehnsucht nach dem gemeinschaftlichen Gut getrieben, eher sich aus dem Buche des Lebens ausgestrichen wünschten, als dass das Heil zu ihren Brüdern nicht gelangen sollte.

Steht nun dieser Satz über den Vorzug des gemeinschaftlichen Guts unerschütterlich fest, so werden hierdurch mehrere der schwierigsten Streitigkeiten in der Moralphilosophie entschieden. Zunächst entscheidet derselbe die Frage über den Vorzug des contemplativen Lebens vor dem activen und zwar gegen die Ansicht des Aristoteles. Denn alle Gründe, welche von ihm für das contemplative vorgebracht werden, haben zum Gegenstand nur das Privatgut und des Individuums eigene Lust und Würde, worin das contemplative ohne Zweifel den Preis davon trägt. Aber die Menschen sollen erkennen, dass es auf diesem Schauplatz des menschlichen Lebens nur Gott und den Engeln zukommt, bloss contemplativ sich zu verhalten, oder bloss Zuschauer zu sein. Hierüber hat sich in der Kirche nie ein Zweifel erhoben; selbst das Mönchsleben ist nicht ein rein contemplatives, sondern gänzlich

mit den kirchlichen Pflichten beschäftigt. Was aber das rein contemplative, in sich selbst abgeschlossene Leben betrifft, welches keine Strahlen weder der Wärme noch des Lichts auf die menschliche Gesellschaft verbreitet, so kennt ein solches die Theologie sicher nicht. — Jener Satz entscheidet ferner den Streit zwischen den Stoikern und Epikur über das höchste Gut, da alle diese Lehren auf die individuelle Ruhe und Befriedigung der Seele, in keiner Weise aber auf das Gut der Gemeinschaft sich beziehen. Derselbe widerlegt die Philosophie des Epictet, welche die Glückseligkeit in das setzt, was in unserer Gewalt steht, damit wir nicht dem Glück und dem Zufall unterworfen seien. Als ob es nicht weit glückseliger wäre, bei gerechten und edlen Bestrebungen und Zwecken, die das allgemeine Gut umfassen, keinen Erfolg zu haben und sich zu täuschen, als in Allem, was nur auf das Glück des Individuums sich bezieht, beständig seinen Wunsch zu erreichen! Der himmlische Herr spricht aus: ein gutes Gewissen ist ein immer daurendes Gastmahl, womit er offenbar andeutet, dass eine Seele, die guter Bestrebungen sich bewusst ist, auch wenn sie des Erfolgs entbehrt, eine wahrere, reinere und mehr naturgemässe Freude gewährt, als dieser ganze Apparat, womit der Mensch versehen werden kann, um seine Wünsche zu befriedigen. In diesem Sinne legt Baco auch grosses Gewicht auf das Unglück (Serm. f. 5). Das Unglück bringe die Tugenden der Menschen zum Vorschein, hauptsächlich die heroische Tugend der Tapferkeit und enthalte eine höhere Offenbarung des göttlichen Wohlgefallens in sich, als das Glück, welches vorzugsweise die Laster der Menschen zeige. Uebrigens gehe das Glück nicht vorüber ohne viel Furcht und Beschwerde und das Unglück entbehre nicht seines Trostes, seiner Hoffnung. — Dieser Satz widerlegt ferner jenen Missbrauch der Philosophie, der um die Zeit Epictets herrschend zu werden anfing, dass die Philosophie in eine besondere Lebensweise und gleichsam in eine Kunst verwandelt wurde. Als ob es das Ziel der Philosophie wäre, nicht die Leidenschaften zu dämpfen und auszulöschen, sondern ihre Ursachen und Gelegenheiten zu beseitigen und als ob, um das letztere zu erreichen, eine besondere Lebensweise nöthig wäre, etwa wie die des Herodicus bei Aristoteles. Dieser nämlich that

sein ganzes Leben hindurch nichts, als dass er für die Gesundheit sorgte, so dass er sich unendlicher Dinge enthielt und seines Körpergebrauchs beraubt wurde. Wenn es aber den Menschen am Herzen liegt, ihre Pflichten gegen die Gesellschaft zu erfüllen, so können sie eine Gesundheit erlangen, welche alle Veränderungen und Angriffe des Körpers zu ertragen und zu überwinden vermag. Eben so ist auch nur dasjenige Gemüth als wahrhaft gesund und kräftig zu erachten, welches die meisten und grössten Versuchungen und Leidenschaften zu durchbrechen vermag; schwach und verkehrt ist es daher, vom bürgerlichen Leben sich zurückzuziehen, und unverletzt gleichsam als ein Heiliger zu leben; die Beharrlichkeit eines wahrhaft sittlichen Menschen darf nicht von so zartem Gewebe sein, dass Jegliches sie zerreissen kann. Baco verfolgt hier nicht genauer den natürlichen Trieb der menschlichen Natur auf das allgemeine Gut, berührt aber denselben in den serm. fidel. 10, 13. „Es ist im menschlichen Geiste eine geheime Bewegung, eine stille Neigung zu der Liebe Anderer; wird sie nicht auf Einen oder Einige gerichtet, so verbreitet sie sich in natürlicher Weise auf Viele und macht die Menschen menschlich und liebend, wie man bisweilen an den Mönchen sehen kann. — Die eheliche Liebe erzeugt das menschliche Geschlecht, die sociale Liebe entwickelt, vollendet es; die lascive Liebe befleckt, entehrt. Die Güte fasse ich auf als einen wohlwollenden Affect, der nach Vortheilen für den Menschen strebt. Das Wort Humanität in seinem gewöhnlichen Sinne ist zu oberflächlich und eng, um ihre Kraft auszudrücken. Die Güte hat unter allen Tugenden und Würden den höchsten Platz, da sie von der göttlichen Natur selbst ein Schattenriss und Werkzeug ist. Nimmt man dieselbe hinweg, so ist der animalische Mensch nichts als ein unruhiges, verbrecherisches, elendes Ding, ja eine Art von schädlichem Gewürm. Die moralische Güte entspricht jener theologischen Tugend, der Liebe, welche keinen Auswuchs annimmt, eine Verirrung jedoch erleidet. Eine unmässige Begierde nach Weisheit hat die Engel gestürzt und die Menschen aus dem Paradiese vertrieben, aber durch die Liebe kann weder Engel noch Mensch jemals eine Gefahr erleiden. Die Neigung zur Güte aber liegt, mit tiefen Wurzeln befestigt, in der menschlichen Natur;

ist sie des Gegenstandes oder der Gelegenheit beraubt, so wendet sie sich auf thierische Wesen. Und doch ist diese Tugend der Güte und Liebe von Irrthümern nicht frei, wovon später.

Das Gut des Individuums oder der Selbstheit ist ein passives und ein actives. Auch dieser Unterschied des Guten verräth sich in einem zweifachen Trieb der Geschöpfe: der eine sich zu erhalten und zu schützen, der andere sich zu vermehren und fortzupflanzen. Der letztere active Trieb ist mächtiger und würdiger, als der erste. Denn im Ganzen der Dinge ist die himmlische Natur vorzugsweise thätig, die irdische leidend. Auch ist die Lust des Zeugens grösser als die des Essens. Geben ist seliger als nehmen. Selbst im gemeinen Leben ist Niemand so weichen und weibischen Gemüths, dass er nicht höher achte, etwas was er wünscht zu vollbringen oder zu Ende zu führen, als etwas Sinnliches oder Genuss. Dieser Vorzug des activen Guts steigt ins Unermessliche, wenn wir den sterblichen und den Schlägen des Schicksals ausgesetzten Zustand der Menschen in Betracht ziehen, denn Dauer und Sicherheit kann für die Lüste nicht erreicht werden. Man darf sich daher durchaus nicht wundern, wenn wir uns mit Anstrengung zu dem erheben, was die Unbill der Zeiten nicht zu fürchten hat, und das können nur unsere Werke sein. Ein anderer nicht geringer Vorzug des activen Guts wird eingegeben und genährt durch den Affect, welcher der menschlichen Natur als individueller Begleiter zur Seite steht: die Liebe nach Neuheit oder Mannigfaltigkeit. Diese aber ist in der Lust der Sinne, welche den grössten Theil des passiven Guts bildet, nur gering und hat kein weites Feld. Aber in den Vorsätzen, Bestrebungen Handlungen unseres Lebens ist eine grosse Mannichfaltigkeit und eben dieses wird mit vieler Freude gefühlt, indem wir anfangen, fortschreiten, ausruhen, zurückschreiten, um unsere Kräfte zu vermehren, uns nähern und endlich das Ziel erreichen. Ohne Vorsätze ist das Leben fade. Wir sehen, dass die mächtigsten Herrscher beim sinnlichen Genuss nicht stehen bleiben können, und etwas zu thun suchen.

Es ist indess zu beachten, dass das active individuelle Gut und das Gut der Gemeinschaft ganz verschieden ist, wenn auch zuweilen beide zusammenfallen. Denn wenn jenes individuelle

active Gut auch häufig Werke der Wohlthätigkeit erzeugt, so unterscheidet es sich doch von jenem dadurch, dass diese Werke von den Menschen gewöhnlich nicht in der Absicht gethan werden, Andere zu unterstützen, zu beglücken, sondern ganz wegen sich, ihrer Macht und ihres Ansehens. Das sieht man am besten, wenn das active Gut auf etwas stösst, was dem Gut der Gemeinschaft entgegen ist. So z. B. jener gigantische Seelen-Zustand, durch welchen jene grossen Zerstörer der Erdkreises, wie Sylla, sich hinreissen lassen; sie scheinen darnach zu streben, dass Alle glücklich oder betrübt seien, je nachdem sie ihre Freunde oder Feinde sind, so dass die Welt gleichsam ihr eigenes Bild darstelle. Ein solcher Seelen-Zustand ist auf das active individuelle Gut, wenigstens das scheinbare, gerichtet, wenn dieses auch vom Gut der Gemeinschaft ganz abweicht. — Das passive Gut theilen wir ein in das Gut der Erhaltung und das der Vervollkommnung. Der Trieb nach dem letzteren ist höher, als der nach dem ersteren. Durch die ganze Welt hindurch werden einzelne edlere gefunden, nach deren Würde und Vortrefflichkeit die niederen Naturen als zu ihrem Ursprung und Quell streben. Dem Menschen ist die Annäherung an die Natur Gottes oder der Engel Vollendung seiner Form. Eine schlechte und voreilige Nachahmung dieses (des perfectiven) Guts, der blinde Ehrgeiz ist der Verderb des menschlichen Lebens, ein rascher Wirbelwind, der Alles mit sich fortreisst und zerstört, weil durch ihn die Menschen statt zu einer Erhebung des Wesens, der Form, nur zu einer lokalen Erhebung gelangen. Denn wie Kranke, die ein Heilmittel für ihr Uebel nicht finden, ihren Körper von Ort zu Ort jagen, als wenn sie durch eine Veränderung des Orts aus sich selbst hinausgehen und dem Uebel entfliehen könnten: eben so geschieht es im Ehrgeiz, dass die Menschen von einem falschen Bilde ihrer zu erhebenden Natur hingerissen, nichts anderes erreichen, als eine örtliche Höhe. Das Gut der Erhaltung ist nichts Anderes als eine Aufnahme, ein Genuss der Dinge, die mit unserer Natur übereinstimmen. Die Würde und Empfehlung des Genusses des Guten oder Angenehmen liegt entweder in seiner Reinheit, Unverdorbenheit oder in seiner Lebhaftigkeit, wovon die eine herbeiführt und verbürgt die Gleichheit, die andere die Mannigfaltigkeit und der Wechsel.

Die eine hat eine geringere Beimischung des Bösen, die andere einen stärkeren lebhafteren Eindruck des Guten. — Die Streitfrage, ob das Glück zu suchen sei in dem beständigen Seelenfrieden oder in dem Genuss der begehrten Dinge, beseitigt Baco dadurch, dass er die menschliche Natur als beides zugleich zulassend auffasst. Jener philosophische Spruch: Gebrauche nicht, damit du nicht begehrest, begehre nicht, damit du nicht Sorge hast, verräth einen kleinlichen misstrauischen Geist. Die meisten Lehren der Philosophen scheinen etwas furchtsam zu sein und mehr Sorge für die Menschen in sich zu tragen, als die Natur der Dinge es erfordert. Durch die Heilung vermehren sie gleichsam die Furcht vor dem Tode. Denn wenn sie das menschliche Leben fast zu nichts anderem machen, als zu einer Vorbereitung und Zucht des Todes: wie ist es da möglich, dass jener Feind, gegen den sich zu schützen es kein Ende giebt, nicht in wunderbarer Weise schrecklich erscheint? Ueberhaupt haben die Philosophen sich bemüht, den menschlichen Geist zu einförmig und harmonisch zu machen, indem sie denselben an die entgegengesetzten oder äussersten Bewegungen nicht gewöhnten. Die Ursache davon war, vermuthe ich, dass sie selbst einem von Dienstleistungen freien, stillen, geschäftslosen Privatleben sich hingaben. Mögen die Menschen vielmehr die Klugheit der Juweliere nachahmen, welche, wenn in einem Edelsteine eine kleine Wolke oder Härte gefunden wird, dieselbe nur dann hinwegnehmen, wenn dies geschehen kann, ohne der Grösse des Steins zuviel zu entziehen, sonst aber denselben unberührt lassen. In gleicher Weise ist für die Heiterkeit des Gemüths so zu sorgen, dass nicht die Grossherzigkeit zerstört werde. So viel von dem individuellen, besonderen oder Privat-Gut.

Das Moment der Thätigkeit im Begriff des Gutes und der Sittlichkeit, welches wir von Baco durchgängig hervorgehoben sehen, tritt auch hervor in der von ihm aufgestellten Analogie der Güter der Seele mit denen des Körpers. „Wie das Gut des Körpers besteht in der Gesundheit, Schönheit, Stärke und Lust, so auch geht das Gut der Seele, wenn wir dasselbe nach den Grundsätzen der Moral betrachten, darauf hinaus, dass es die Seele g e s u n d mache und von Leidenschaften frei, s c h ö n und mit dem

Schmuck wahrer Würde geziert, stark und gewandt um sich allen Pflichten des Lebens zu unterziehen und endlich nicht stumpf, sondern die Empfindung einer anständigen Lust und Erholung lebhaft bewahrend. Diese Güter aber werden, wie im Körper so auch in der Seele sehr selten alle vereinigt; nur zwei oder drei derselben sind bisweilen zusammen. Viele Kräftige und Tapfere sind leidenschaftlich und haben nichts Anmuthiges in ihren Sitten; Anderen, die dies im reichen Maasse besitzen, fehlt Rechtschaffenheit und Kraft zum Handeln. Wieder Andere, rechtschaffen und ohne schlimme Laster, machen weder sich selbst Ehre, noch sind sie dem Staate nützlich, und endlich giebt es solche, die an jenen drei Gütern Antheil haben, jedoch mit einem stoischen traurigen und stumpfen Sinne die Handlungen der Tugend ausüben, ohne ihre Freuden zu geniessen.

In dieser Güterlehre Baco's finden wir bereits das Grundprincip der späteren englischen Moral ausgesprochen, das der Liebe oder des Wohlwollens oder den Vorzug des socialen allgemein menschlichen Guts. Die Ableitung der einzelnen Richtungen des sittlichen Strebens aus jenen beiden Grundtrieben der menschlichen Natur ist freilich noch sehr formal und unbehülflich; es kommt dabei besonders gar nicht zum Vorschein jenes so gepriesene höchste Gut der Erkenntniss der Wahrheit. Ferner liegt in dieser subjectiv-psychologischen Güterlehre noch kein Princip zur Schätzung der sittlichen Güter. Eine Schätzung der verschiedenen Güter in Rücksicht auf das Glück der Individuen, welche Baco später vornimmt (VIII, 2), geht nicht bestimmt auf den ethischen Gesichtspunkt zurück, gelangt aber zu einem ähnlichen Resultat. „Voran stelle ich die Verbesserung des Geistes, denn wenn du die Hindernisse und Schwierigkeiten des Geistes beseitigst, so wirst du schneller den Weg zum Glück finden als mit den Hülfsmitteln des Glücks die Hindernisse des Geistes überwinden. Nur den zweiten Rang gebe ich dem Wohlstande und dem Gelde. Wie schon Machiavelli richtig lehrte, dass der Nerv des Kriegs kein anderer sei, als die Nerven tapferer Kriegsmänner, so auch kann man behaupten, dass der Nerv des Glücks in den Kräften der Seele, Genie, Tapferkeit, Kühnheit, Beharrlichkeit, Mässigung, Fleiss bestehe. Auf die dritte Stufe stelle ich Ruhm und Ruf, weil diese ihren höchsten Hitze-

grad, ihre Zeiten haben, so dass, wenn man dieselben nicht zur rechten Zeit benutzt, es schwer ist dies später nachzuholen. Am tiefsten setze ich die Ehrenstellen, zu welchen man durch eines von jenen dreien leichter gelangt, als von den Ehrenstellen zu jenen. — Noch näher wird die Güterlehre ergänzt durch die Bemerkungen über Reichthum, Lob, Ehre, Ruhm, Freundschaft, Atheismus und Aberglaube, woraus wir einige hervorheben.

Den Reichthum möchte ich am schicklichsten Hinderniss oder Gepäck (impedimenta) der Tugend nennen. Wie das Gepäck zum Heer, so verhält sich der Reichthum zur Tugend. Er ist zwar nöthig, aber schwer; die Sorge dafür stört oft den Sieg. Für grossen Reichthum giebt es keinen Gebrauch, als ihn auszugeben; das Uebrige ist Sache der Meinung. Der Besitz des Reichthums erfüllt seinen Herrn nicht mit Lust, was die Empfindung betrifft. Wohl giebt es eine Bewachung desselben, eine Macht ihn zu schenken oder zu vertheilen, einen Ruf, ein Aufblähen durch denselben, aber keinen dauernden Gebrauch, der sich auf den Herrn erstreckt. Siehst du nicht jene künstlichen Werthe, mit welchen Edelsteine und dergleichen seltne Dinge bezahlt werden, wie man eitle Werke zur blossen Ostentation unternimmt, damit irgend eine Anwendung grossen Reichthums zum Vorschein komme? Man wird einwerfen, dass ihr Gebrauch darin vorzugsweise bemerkt werde, dass sie ihren Besitzer aus Gefahr und Unglück loskaufen — aber nur in der Einbildung, nicht wirklich. Denn Mehrere sind, ohne Widerrede, durch ihren Reichthum untergegangen, als gerettet worden. Grossen Reichthum sammle nicht, sondern den, welchen du gerecht erwerben kannst, verwende mit Besonnenheit, gieb ihn heiter aus und lass ihn gern los. Verachte ihn jedoch auch nicht, wie die Mönche oder Einsiedler. Der gerecht und redlich erworbene kommt langsam, der ererbte durch Betrug und Ungerechtigkeit erlangte verschwindet sehr schnell. Unter den Mitteln, reich zu werden, empfiehlt Baco vorzugsweise Sparsamkeit und Grundbesitz. — Mit grosser Arbeit gelangt man nur zu geringem, mit fast keiner zu grossem Reichthume, wenn man nämlich, in den Besitz von Capitalien gelangt, Andere für sich arbeiten lässt. Der Wucher gehört zu den sichersten Arten des Gewinns, wenn auch zu den schlechtesten,

weil er den Menschen sein Brod in dem Schweisse eines fremden Angesichts verzehren lässt und am Sabbath zu wirken nicht aufhört. Wer nur nach sicherem Gewinn jagt, wird kaum zu grossem Wohlstand gelangen, wer hingegen ganz im Ungewissen speculirt, wird Verluste seines Vermögens nicht vermeiden. Gut wird es also sein, ungewissen Gewinn durch gewissen zu schützen, so dass die Verluste ersetzt werden können. — Traue denen nicht zu sehr, welche Verachtung des Wohlstandes zur Schau tragen, denn diejenigen verachten ihn, welche verzweifeln und du findest sie nirgends zäher, als wenn sie anfangen, reich zu werden.

Lob, Ehre, Ruhm. Das Lob ist der Reflex der Tugend; es zieht, wie es im Spiegel geschieht, von der Natur des Körpers an, der den Reflex darbietet. Wenn es vom Volk ausgeht, so ist dieser Reflex meist gering und falsch und beglückt mehr die Eiteln und Stolzen als die mit wahrer Tugend Begabten. Mehrere ausgezeichnete Tugenden fallen gar nicht in das Verständniss des gemeinen Volks; geringere Tugenden zwingen ihnen einige Lobsprüche ab, mittelmässige flössen einige Bewunderung oder Erstaunen ein; erhabene gelangen nicht zu ihrer Empfindung oder Wahrnehmung; aber ein der Tugend ähnlicher Schein ergreift sie am meisten. Gewiss ist der Ruf einem Flusse gleich, der das Leichte, Aufgeschwollene erhebt, das Schwere, Tüchtige untertaucht. — Es giebt für Lobsprüche so viel trügerische Bedingungen, dass das Lob mit Recht in Verdacht kommen kann. — Das darf man behaupten, dass mässiges Lob, zur rechten Zeit zuerkannt und nicht vulgäres, sehr zur Ehre gereicht. Wenn zugleich sich selbst loben und den Anstand wahren kaum und in seltenen Fällen erlaubt ist, so kann Jemand doch mit Zustimmung seinen Beruf, sein Geschäft, seine Studien loben. — Eine gewisse Ruhmsucht fördert die kriegerischen und bürgerlichen Unternehmungen. Bei grossen Handlungen, welche auf Kosten und Gefahr von Privatleuten unternommen werden, lenken Grosssprecher die Angelegenheiten lebhafter; die von nüchternem und solidem Geiste haben mehr Ballast als Segel. Der Ehrgeiz macht thätig, rasch, muthig, gewandt; boshaft und giftig wird er durch Hindernisse. Selbst der literarische Ruf ist nicht wohl geflügelt ohne einige

Federn von Ostentation. Gewiss hilft der eitle Ruhm sehr zur Fortpflanzung und Verewigung des Andenkens. Der Ruf Cicero's, Seneca's hätte nicht bis heutiges Tages so geblüht, wenn er nicht mit einiger Eitelkeit und Grosssprecherei in ihnen selbst verbunden gewesen wäre. — Die Ruhmsüchtigen sind den Weisen zum Spott, den Thoren zur Bewunderung, den Schmarotzern zur Lockspeise und Beute, ihre eigenen und des eiteln Ruhms Sklaven. Die wahre und durchaus rechtmässige Erlangung von Ehre und Ruf ist die, dass Jemand seine Tugenden und Fähigkeiten geschickt und ohne Einbusse offenbare. Die, welche nach Ruhm in ihren Handlungen jagen, werden wohl im Gespräch gerühmt, erreichen aber nicht die innere Achtung.

Freundschaft. Wer der Natur und seinem Gemüth nach von der Freundschaft sich abwendet, hat einen solchen Affect eher von einem Thier als von einem Menschen. Die grösste Frucht der Freundschaft ist die Erleichterung und die Ausscheidung der Aengstlichkeit und der Herzenshärten, welche die Affecte jeder Art hervorzubringen pflegen. — Es giebt keine öffnende Medizin für die Verstopfungen des Herzens, als ein treuer Freund, dem du Schmerz, Freude, Furcht, Hoffnung, Verdacht, Sorge, Pläne und was das Herz denkt, mittheilen kannst. Die welche von solchen Freunden verlassen sind, sind gleichsam Menschenfresser in Rücksicht ihres Herzens. Es ist wunderbar, wie die Gemeinschaft mit den Freunden zwei entgegengesetzte Wirkungen hervorbringt; sie verdoppelt die Freuden, sie halbirt die Traurigkeit. Die Freundschaft bringt Heiterkeit in die Affecte, aber im Verstande verscheucht sie die Nacht und giesst Licht ein, indem sie die Verwirrung der Gedanken beseitigt. Denn durch Mittheilung bringt Jemand seine Gedanken in Bewegung, wendet sie nach allen Seiten, ordnet sie besser, schaut ihnen ins Gesicht, nachdem sie in Worte verwandelt sind und wird zuletzt klüger, als er selbst. Und das Licht, das von einem Andern ausgeht, ist reiner, als das des eignen Urtheils und Verstandes, welches stets von Affecten berührt und entkräftet wird. Es ist daher kein geringerer Unterschied zwischen dem Rath des Freundes und eines Schmeichlers. Denn nicht mehr ist ein Schmeichler gefährlich, als Jeder sich selbst und kein vortrefflicheres Mittel für die

Schmeichelei gegen sich selbst wird gefunden, als die Freiheit des Freundes. Das beste Heilmittel, um dieGesundheit des Geistes zu erhalten, ist die Warnung eines treuen Freundes. Sich selbst zu strenger Rechenschaft zwingen, ist oft eine zu starke angreifende Medizin. Das Lesen moralischer Schriften ist etwas Stumpferes; die Beobachtung eigener Mängel in Anderen, wie in einem Spiegel, ist bisweilen weniger entsprechend. Aber das beste Heilmittel in Rücksicht auf das Annehmen und die Wirkung ist die Ermahnung des Freundes. Genauer entwickelt Baco den Vortheil des Freundesraths in Geschäften. Die dritte Frucht der Freundschaft ist die Hülfe und Theilnahme in den Handlungen und Gelegenheiten des Lebens. Wie vieles giebt es, was Jemand für sich nicht beginnen und ausführen kann! So kann und mag Jemand nicht seine eigenen Verdienste hervorheben, aber das und Aehnliches ist im Munde des Freundes anständig.

Atheismus und Aberglauben. Es ist weniger hart, an die wundervollen Fabeln des Koran zu glauben, als anzunehmen, der Ordnung des Universums wohne nicht Geist bei. Wer die Kette der unter sich verknüpften und verbündeten Ursachen zu betrachten fortfährt, muss nothwendig zur Vorsehung und Gottheit seine Zuflucht nehmen. B. sucht zu zeigen, dass der Atheismus mehr in Worten und auf den Lippen, als in den Gedanken und im Herzen bestehe. Speculative Atheisten hat es wenige gegeben, aber Allen, welche Aberglauben oder Missbräuche der Religion bekämpften, ist von einer gegnerischen Secte der Schimpfname Atheisten beigelegt worden. Grosse Atheisten in der That sind die Heuchler, welche immerfort mit dem Heiligen sich beschäftigen, jedoch ohne Empfindung. Ursachen des Atheismus sind: die zahlreichen Religionsspaltungen, das ärgerliche Betragen der Priester, die profane Gewohnheit über heilige Dinge zu scherzen, gelehrte Jahrhunderte mit Frieden und Glück verbunden, denn Unglück wendet die Gemüther stärker zur Religion. — Die welche Gott läugnen, zerstören den Adel, die Grossherzigkeit, Erhebung der menschlichen Natur. Ohne Verwandtschaft mit Gott ist der Mensch ein geringes unedles Geschöpf. Wenn er sich stützt und seine Hoffnung auf die göttliche Vorsehung und Gnade setzt, so gewinnt er Vertrauen und

Kräfte, welche die menschliche Natur, sich selbst überlassen, nicht hätte erreichen können. — Es ist indess besser, keine oder eine ungewisse Ansicht von Gott zu haben, wie die Ungläubigen, als eine schmachvolle, Gottes unwürdige. Der Aberglaube ist sicher eine Schmach für die Gottheit; auch droht von demselben den Menschen grössere Gefahr. Der Atheismus rottet nicht ganz aus die Eingebungen des Gefühls, die Philosophie, die natürlichen Affecte, die Gesetze, die Sehnsucht nach einem guten Ruf und dies Alles kann auch, wenn gleich die Religion fehlt, zu einer gewissen äussern moralischen Tugend führen. Aber der Aberglaube zerstört dies Alles und übt eine absolute Tyrannei in den Seelen der Menschen aus. Der Atheismus wird selten Unruhen im Staat erregen, denn er macht die Menschen vorsichtig und für ihre Sicherheit sorgend; — aber der Aberglaube gereichte vielen Staaten zum Verderben, denn er führt ein neues Primum mobile ein, was der rechtmässigen Herrschaft alle Gebiete entzieht. Der Herr des Aberglaubens ist das Volk; in allem Aberglauben folgen die Weisen den Thoren und die Gründe unterliegen der Praxis in verkehrter Ordnung. Die Ursachen des Aberglaubens sind: sinnliche Gebräuche, äussere und pharisäische Uebertreibungen der Heiligkeit, übermässige Ehrfurcht vor den Traditionen; die Intriguen der Prälaten für ihren eigenen Ehrgeiz und Gewinn; die zu grosse Begünstigung guter Absichten, welche der Kriecherei die Thür öffnet; die absurde Uebertragung des Menschlichen auf Gott, was nothwendig eine Mischung von unzusammenhängenden Phantasien erzeugt; barbarische Zeiten mit Unglück vereinigt. Der Aberglaube ist durch seine Aehnlichkeit mit der Religion um so hässlicher, wie der Affe durch die Aehnlichkeit mit dem Menschen.

2) Von der sittlichen Cultur des Geistes.

Ohne diese Lehre, bemerkt Baco, ist die vorhergehende nur ein Bild, eine Statue, schön zwar dem Anblick nach, aber ohne Bewegung und Leben. Schon Aristoteles hat auf die Nothwendigkeit aufmerksam gemacht, die Mittel und Wege zur Vollbringung des Sittlichen kennen zu lernen, diese Lehre aber nicht darge-

stellt. Obgleich nun bei der Trägheit der Zeiten, in denen wir leben, Wenige Sorgfalt dafür haben, dass sie ihren Geist ernstlich ausbilden und ihre Lebensweise nach einer bestimmten Norm einrichten, so bewegt uns das nicht, diesen Theil unvollendet zu lassen, denn die Kranken, welche den Schmerz nicht fühlen, sind am Geiste krank und die Medizin ist für sie nöthig, nicht nur um die Krankheit zu heilen, sondern um die Empfindung zu wecken. Wendet man ein, die Heilung der Seele sei der Beruf der heiligen Theologie, so muss doch in den Dienst dieser letzteren die Moralphilosophie als eine kluge treue Magd aufgenommen werden, und zwar so, dass nicht wenig dem Urtheil und der Sorgfalt der Magd überlassen wird.

Bei der Cultur der Seele, wie bei allem Praktischen, ist vorzugsweise zu beachten, was in unserer Gewalt steht und was nicht. Von den drei Dingen nun, welche hierbei in Betracht kommen, von den Charakteren, den Affecten und den Heilmitteln, sind nur die letzteren in unserer Gewalt, aber die beiden ersteren müssen darum nicht weniger sorgfältig untersucht werden, weil die genaue Erkenntniss derselben der Lehre von den Heilmitteln zu Grunde liegt.

Was zunächst die Charaktere betrifft, so handelt es sich nur um die innerlichen, ursprünglichen. Wir finden hierüber Manches in den Traditionen der Astrologie, bei den Dichtern, ja die gewöhnlichen Gespräche der Menschen hierüber sind klüger als die Bücher; das beste Material muss bei den einsichtigeren Geschichtschreibern gesucht werden — aus dem ganzen Körper der Geschichte, so oft eine solche Person die Bühne betritt. Wir wollen jedoch nicht, dass jene Charaktere (wie es bei den Historikern, Poeten und im gewöhnlichen Gespräch geschieht), als vollständige Bilder gelten, sondern vielmehr als Grundlinien der Bilder selbst, als einfachere Züge, welche unter sich zusammengesetzt und vermischt gewisse Abbilder bilden, wie viele und von welcher Art sie auch sein mögen, und wie unter sich verknüpft und untergeordnet: so dass hieraus eine künstliche und geistige Zergliederung der Seelen hervorgehe, das Geheime der Dispositionen in individuellen Menschen ans Licht komme und aus ihrer Kenntniss die Lehren über die Heilung der Seele richtiger aufgestellt werden

können. Und nicht nur die Charaktere der Geister, wie sie von Natur ausgedrückt sind, müssen in diese Abhandlung aufgenommen werden, sondern auch die, welche sich von andrer Seite her dem Geiste einprägen durch Geschlecht, Alter, Vaterland, Gesundheit, Gestalt und Aehnliches und ausserdem noch die, welche durch das Glück der Fürsten, Vornehmen, Niedrigen, der Reichen und Armen, der Obrigkeit und der Unterthanen, der Glücklichen und Traurigen bewirkt werden.

Der Lehre von den Charakteren folgt die von den Affecten und Leidenschaften, gleichsam den Krankheiten der Seele. Die Philosophen, mit Einschluss des Aristoteles, haben hierin wenig geleistet. Die Lehrer dieser Wissenschaften sind hauptsächlich die Poeten und Historiker. In der moralischen und bürgerlichen Wissenschaft kommt hauptsächlich in Betracht, wie der eine Affect den anderen in Ordnung bringe, unterdrücke. So halten im Staat die vorherrschenden Affecte der Furcht und Hoffnung die übrigen im Zaum. Wie im Staatsregiment nicht selten eine Faction durch die andere in Pflicht gehalten wird, auf ähnliche Weise geschieht dies im inneren Regiment der Seele. Es ist die Aufgabe der Ethik, die Affecte so zu ordnen, dass sie für die Vernunft zu Felde ziehen, nicht dieselbe angreifen (Augm. VI, 3, II, 13). Die Affecte nämlich, selbst die schädlichsten, stürzen sich auf ein scheinbares gegenwärtiges Gut, indem sie den Willen verführen, haben also etwas mit der Vernunft gemein, welche, in die Ferne blickend, das Gut überhaupt, auch das zukünftige ins Auge fasst. Da nun aber das Gegenwärtige kräftiger die Phantasie erfüllt, so wird gewöhnlich die Vernunft unterjocht, oder wie Baco dies auch ausdrückt, die Mutter der Begierde, jene Natur, jener Schein des Guten wird zerstört, geht unter, nachdem der heftigere Affect, der stets einen männlichen Ungestüm und eine weibliche Schwäche in sich trägt, aufzubrausen anfängt. Der Ethik soll die Beredsamkeit, Rhetorik, zu Hülfe kommen, indem sie bewirkt, dass man das künftige Gut der Vernunft als gegenwärtig erblickt.

Wir kommen jetzt zu dem, was in unserer Gewalt steht, was auf das Gemüth und den Willen wirkt, den Trieb bestimmt und umlenkt und deshalb auf die Veränderung der Sitten am

meisten Einfluss hat. In dieser Rücksicht hätten die Philosophen mit Ernst und Anstrengung untersuchen sollen die Kräfte der Gewohnheit, Uebung, des inneren Zustandes, der Erziehung, Nachahmung, Nacheiferung, des Zusammenlebens, der Freundschaft, des Lobs, Tadels, der Ermahnung, des Ruhms, der Gesetze, der Bücher, der Studien. Denn das ist es, was in der Moral herrscht; von diesen thätigen Principien werden die Seelen ergriffen und geleitet, aus diesen Ingredientien die Heilmittel bereitet. Baco richtet hierbei seine Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur selbst.

Die Natur, bemerkt er (serm. f. 36, 37) wird oft versteckt, zuweilen überwunden, selten ganz beseitigt. Die Gewalt macht die Natur ungestümer, wenn sie zurückkehrt. Lehren und Vorschriften machen zwar die natürlichen Wirkungen weniger ungestüm und beschwerlich, heben sie jedoch nicht auf. Die Gewohnheit ist es allein, welche die Natur umwandelt und unterjocht. — Die Gedanken der Menschen folgen gern ihren Neigungen, ihre Gespräche den Ansichten und Theorien, die sie eingesogen haben, aber ihre Handlungen bleiben ihrem alten Charakter treu. Man darf daher, wie Machiavelli sehr gut bemerkt, der gewaltigen Wildheit der Natur oder der Grosssprecherei nicht trauen, wenn sie nicht durch die Gewohnheit stark geworden sind. Es ist wunderbar zu hören mit welchen Aeusserungen, Protestationen, Versprechungen, grossen Worten die Meisten um sich werfen und doch, dies Alles nicht beachtend, in gewohnter Weise handeln, als wären sie Statuen und ganz leblose Maschinen, bloss durch die Räder der Gewohnheit getrieben.“ Baco weiss manche Beispiele von diesen ganz erstaunlichen Kräften der Gewohnheit zu erzählen und bemerkt dann: Da also die Sitte der grösste Herrscher, die grösste Obrigkeit des menschlichen Lebens ist, so mögen wir dafür Sorge tragen, dass wir gute Sitten annehmen. Sind die Kräfte der bloss einfachen Gewohnheit so gross, so gilt dies noch weit mehr von der verbundenen in eine Genossenschaft gebrachten, denn da lehrt das Beispiel, die Gesellschaft hebt, die Nacheiferung reizt, der Ruhm erhebt das Gemüth, so dass in einer mit guter Zucht wohleingerichteten Gesellschaft eine Vermehrung, gleichsam eine Projection über die menschliche Natur hinaus Statt findet.

Wohl regierte Staaten, ja auch gute Gesetze nähren die Tugend, welche gewissermassen im Kraut steht, aber den Samen derselben bringen sie nicht viel vorwärts.

Was die natürliche Anlage des Individuums betrifft, die bei dieser Bildung in Betracht kommt, so wird dieselbe am besten aufgefasst im vertraulichen Umgang, wo keine Affectation ins Spiel kommt, in Leidenschaften, weil diese die künstlichen Vorschriften und Regeln beseitigen und endlich in ungewöhnlichen Fällen, in welchen man die Gewohnheit verlässt. Glücklich möchte ich die nennen, deren Naturell mit ihrer Lebensweise zusammenfällt (was bei Baco so wenig der Fall war, denn er bekennt in einem Briefe an einen Freund, dass er im Grunde zu Staatsgeschäften ungeschickt und seine Seele dabei abwesend gewesen sei). Wo die Natur sehr mächtig ist, da wird es nöthig sein, in der Aenderung, Bildung derselben schrittweise fortzuschreiten: zuerst die Natur für eine gewisse Zeit einzuhalten, dann in geringen und mässigen Proportionen zu beschränken, zuletzt ganz zu bändigen. Im Allgemeinen giebt B. für die weise Anstellung der Uebungen folgende Regeln.

1) Wir müssen uns von Anfang an vor zu schwierigen und zu geringen Aufgaben hüten, denn durch die ersteren wird dem mittelmässigen Geiste eine frohe Hoffnung benommen, bei dem Zuversichtlichen aber die Ansicht erregt, dass er sich mehr verspricht, als er leisten kann, was Trägheit mit sich bringt. Bei Beiden entspricht der Versuch nicht der Erwartung und das macht muthlos und verwirrt. Wenn die Aufgaben zu leicht sind, so entsteht daraus ein grosser Schaden für die Summe des Fortschritts.

2) Um eine Fähigkeit zu üben, wodurch eine gewisse Gewohnheit erlangt wird, so sind hauptsächlich zwei Zeiten zu beobachten: die eine, wann das Gemüth aufs beste zur Sache geneigt ist, die andere, wann am übelsten, damit wir bei der ersteren am meisten auf unserem Wege Fortschritte machen, bei der zweiten Schwierigkeiten und Hindernisse vermöge einer kräftigen Anstrengung des Geistes beseitigen.

3) Alle Kräfte sollen wir anwenden für ein Ziel, was im Gegensatz zu dem steht, wozu wir von Natur getrieben werden,

wie wenn wir gegen den Strom rudern, oder einen krummen Stock, damit er gerade werde, nach der entgegengesetzten Seite hin biegen.

4) Die vierte Vorschrift hängt von dem sehr wahren Grundsatz ab, dass die Seele zu Allem mit mehr Glück und Lust bewegt wird, wenn das, worauf wir hinaus wollen, in der Anstrengung des Handelnden nicht Hauptsache, sondern so erreicht wird, als wenn wir etwas Anderes betrieben; denn die Natur bringt es so mit sich, dass sie die Nothwendigkeit und eine harte Herrschaft insgemein hasst. Wenn die Gewohnheit mit Weisheit und Erfahrung eingeführt wird, wird sie wirklich eine zweite Natur, im entgegengesetzten Falle ein blosser Affe der Natur, nur äusserlich und hässlich nachahmend.

Was die Bücher und Studien betrifft, so ist die Ansicht des Aristoteles zu beachten, dass die Jünglinge nicht fähige Zuhörer der Moralphilosophie seien, weil in ihnen die Hitze der Leidenschaften noch nicht gedämpft ist. Die trefflichsten Schriften der Alten sind darum so wenig von Nutzen für die Rechtschaffenheit im Leben und für die Besserung schlechter Sitten, weil sie nur von Jünglingen gelesen werden. Für diese aber eignet sich die Politik weit weniger als die Ethik, so lange sie noch nicht von der Religion und Pflichtenlehre ganz durchdrungen sind; es ist hierdurch zu verhüten, dass sie, im Urtheil verderbt, zu der Ansicht gelangen, es seien die moralischen Unterschiede nicht wahr und zuverlässig, sondern Alles nur nach dem Nutzen und Erfolg zu messen, wie Machiavelli u. A. dies angenommen haben. Hieraus sehen wir, wie nöthig es ist, dass die Menschen fromme und ethische Lehren vollständig kennen, ehe sie etwas von der Politik schmecken, weil diejenigen, die von Jugend auf an den Höfen der Fürsten und unter bürgerlichen Geschäften erzogen worden sind, fast niemals eine aufrichtige und innere Rechtschaffenheit des Charakters erreichen.

In Rücksicht auf die Wissenschaften überhaupt ist zu bemerken (s. f. 48), dass sie zwar die Natur vervollkommnen, sie selbst aber durch die Erfahrung vervollkommnet werden, denn sie lehren zu sehr das Allgemeine, wenn sie nicht eine nähere Bestimmung durch die Erfahrung erlangen. Die Schlauen

verachten, die Einfältigen bewundern sie; die Verständigen bedienen sich ihrer in gebührender Weise. Denn die Wissenschaften belehren nicht über ihren wahren Gebrauch; das ist Sache der Weisheit, welche ausser und über ihnen liegt und nur durch Beobachtung erlangt wird. Das Lesen macht wohl unterrichtet und reich im Ausdruck, das Disputiren gewandt und biegsam, das Schreiben prägt das Gelesene ein. Das Lesen der Geschichte macht verständig, das der Dichter geistreich, die Mathematik giebt Scharfsinn, die Naturphilosophie erzeugt ein tiefes Urtheil, die Moral sittliche Würde. Durch angemessene Studien kann man Fehler und Krankheiten des Verstandes verbessern. Wer einen flüchtigen Geist hat, lege sich auf die Mathematik. Wer weniger geschickt ist die Unterschiede und Unterscheidungen zu erfassen, der wende sich zu den Scholastikern, diesen Kümmelspaltern. — Von der tiefen sittlichen Bedeutung der wahren Wissenschaft überhaupt ist oben die Rede gewesen.

Noch giebt es eine gewisse Cultur des Geistes, die noch gründlicher und sorgfältiger zu sein scheint, als die übrigen. Sie stützt sich auf die Grundlage: dass die Seelen aller Sterblichen zu gewissen Zeiten in einem vollkommnern, zu anderen in einem schlechtern Zustande sich befinden. Die Anstrengung und Absicht dieser Cultur ist, dass die günstigen Zeiten gepflegt, die schlechten gleichsam aus dem Kalender gestrichen werden. Die Festhaltung der guten Zeiten wird auf zwei Weisen bewirkt: durch Gelübde oder wenigstens durch die beharrlichsten Beschlüsse, Observanzen und Uebungen, die nicht so sehr in sich selbst Werth haben als dadurch, dass sie die Seele in Pflicht und Gehorsam erhalten. Die Vertilgung der schlechten Zeiten kann auf zweifache Weise vollbracht werden: durch ein gewisses Wiedergutmachen oder eine Sühne des Vergangenen und durch einen Lebens-Anfang gleichsam von Neuem. Aber dieser Theil scheint der Religion anzugehören, da die wahre und ächte Moralphilosophie nur die Stelle einer Magd gegen die Theologie vertritt.

Schliessen wir daher diesen Theil von der Kultur der Seele, mit dem Heilmittel, das vor allen kurz und summarisch und auch am edelsten und wirksamsten ist, um die Seele zu einem möglichst vollkommenen Zustande zu führen. Dies aber besteht darin, d a s s

wir solche für uns selbst angemessene und der Tugend entsprechende Zwecke des Lebens und der Handlungen uns vorsetzen, welche zu erreichen wir in einem gewissen Grade die Fähigkeit haben. Wenn wir nämlich dies beides voraussetzen, dass die Zwecke der Handlungen tugendhaft und gut sind und der Entschluss sie zu erreichen, fest und beharrlich, so wird folgen, dass die Seele beständig mit Einer Thätigkeit zu allen Tugenden zugleich sich ausbildet. Und das ist sicherlich die Thätigkeit, welche das Werk der Natur selbst darstellt, während die übrigen, welche wir bezeichneten, nur gleichsam Werke der Hand zu sein scheinen. Denn wie der Bildhauer, wenn er ein Bild meisselt, nur die Figur des Theils bildet, womit seine Hand beschäftigt ist, nicht die der übrigen: auf dieselbe Weise, wenn die Tugenden durch ein gewisses Verhalten erworben werden, so richten wir, indem wir uns der Mässigung befleissigen, wenig aus in Rücksicht auf Tapferkeit und die übrigen Tugenden. Die Natur aber, wenn sie eine Blüthe oder ein Thier bildet, erzeugt die Grundbestandtheile aller einzelnen Organe zugleich. Eben so finden wir, wenn wir den uns angemessenen und sittlichen Zwecken ganz gewidmet haben, im Voraus uns geleitet und durchdrungen von einer Geschicklichkeit, um jede Tugend, welche jene Zwecke unserem Geiste geboten und empfohlen haben mögen, zu erreichen und auszubilden. Auch die Heiden haben diesen Seelen-Zustand, den Aristoteles als einen göttlichen bezeichnet, erkannt, jedoch nur unvollkommen. Aber der heilige christliche Glaube geht auf die Sache selbst los, indem er den Seelen der Menschen die Liebe einflösst, welche im eigentlichen Sinne das Band der Vollkommenheit genannt wird, weil sie alle Tugenden sammelt und vereinigt. Denn keine andere Lehre mit allen umfassenden mühevollen Vorschriften und Regeln kann den Menschen so geschickt und leicht bilden, dass er sich selbst in Würde halte und vortrefflich in jeder Beziehung betrage, wie es die Liebe thut; die wahre christliche Liebe erhebt am meisten zu höherer Vollkommenheit und ist dabei nicht, wie alle andere menschliche Gaben, welche die Natur erhöhen, dem Uebermaass ausgesetzt.

Baco warnt jedoch vor Verirrungen von dieser Liebe oder

Güte. Sorge so für das Wohl Anderer, dass du nicht unterdessen zum Sclaven ihrer Mienen oder ihrer Lust dich hingiebst, denn das ist ein Zeichen von einer Nachgiebigkeit und Weichheit, welche einen tugendhaften Geist in Fesseln gefangen hält. Wirf dem Hahn keine Perlen vor; — manche Wohlthaten dürfen nur gegen Wenige und mit Auswahl ausgeübt werden. Hüte dich auch das Urbild zu zerstören, indem du das Bild verfertigst. Die Theologie nämlich stellt die Liebe unserer selbst als Vorbild auf, die Liebe des Nächsten als das Nachgeahmte. — Theile aber und Kennzeichen dieser Güte giebt es mehrere. Wenn Jemand sich gegen Fremde und Ausländer gütig und menschlich beweist, so stellt er sich als einen Weltbürger dar. Wenn er mit den Betrübten Mitleid hat, so veredelt er sein Herz, welches auf eine ähnliche Weise wie jener gefeierte Baum Balsam ausschwitzt. Wenn er leicht Beleidigungen vergiebt, so bewährt er einen Geist, der auf der Höhe steht über den Wurfgeschossen kleinlicher Verletzungen. Zeigt er für mässige Wohlthaten sich dankbar, so ist das ein Beweis, dass er mehr das Gemüth des Menschen würdigt, als die äusseren Mittel. Wenn er aber über Allem jenen höchsten Gipfel der Vollkommenheit des Apostels Paulus erreicht hat, dass er sich Christus weiht zum Heil der Brüder, so ist das ein Zeichen, dass er am meisten der göttlichen Natur sich nähert und auf eine gewisse Weise in Christus befestigt ist. — Zuweilen findet sich die Gemüthsbeschaffenheit der Güte nach dem Maassstab der richtigen Vernunft ausgebildet und in manchen Menschen ihr Naturell zu derselben geneigt. In Andern dagegen ist eine gewisse natürliche Bosheit, so dass sie durch den Instinkt ihres Gemüths eine Abneigung gegen das Wohl Anderer haben. Eine geringere Art von Bosheit zeigt sich als mürrisches verkehrtes Wesen, als Lust Anderen entgegen zu treten und sich schwierig zu erweisen. Ein bedeutenderer Grad führt zum Neid und zu reiner Bosheit. Zum Neid, bemerkt Baco (serm. f. 9), neigen sich vorzugsweise die, welche ohne Tugend sind. Denn die Seelen der Menschen nähren und freuen sich entweder an eigenem Gut oder an fremdem Uebel. Wer des ersten Nahrungsmittels entbehrt, wird sich am zweiten sättigen. Wer durchaus nicht zur Tugend eines Anderen gelangen zu können hofft, der setzt gern dessen Glück herab, damit ihre

Ungleichheit eine geringere sei. — Solche boshafte Menschen blühen fast bei fremdem Unglück und machen es stets schlimmer. Geister mit solcher Gemüths-Neigung kann man mit Recht die Eiterbeulen und Krebsgeschwüre der menschlichen Natur nennen; sie sind jedoch das geschickteste Holz, um politische Merkure daraus zu schneiden.

Genauere Vorschriften für den zweiten Grundtrieb, die Selbstliebe hat Baco nicht aufgestellt; er warnt jedoch vor dem Uebermaas derselben (ib. 23). Die welche sich zu sehr selbst lieben, schaden dem Staat. Theile daher mässig zwischen der Selbstliebe und der Liebe des Staats und sei dir selbst so der nächste, dass du Anderen nicht Unrecht thuest, besonders deinem Könige oder dem Vaterlande. Ein ganz unedles Centrum des Handelns ist der eigene Vortheil; es schmeckt sehr nach der irdischen Natur. Auf sich Alles zu beziehen, das ist erträglicher an Fürsten als öffentlichen Personen, wie an Privatleuten, besonders an Staatsdienern, deren Geschäfte hierdurch excentrisch werden in Rücksicht auf die Zwecke ihres Staates; sie tauschen oft einen kleinen Vortheil für sich gegen einen grossen Nachtheil des Staats aus. Die Gemüthsbeschaffenheit solcher Egoisten giebt es zu, dass sie das Haus des Nachbars anzuzünden nicht zögern und zwar bloss um ihre Eier zu kochen. — Die Klugheit, die für sich selbst weise ist, erscheint in ihren meisten Zweigen als etwas sehr Schlechtes. Sie ist zu vergleichen der Klugheit der Spitzmäuse, welche ein Haus ein wenig vor dem Untergang verlassen, der Klugheit des Fuchses, welcher den Dachs aus der Wohnung treibt, welche dieser für sich, nicht für ihn grub, der Weisheit des Krokodils, welches Thränen hervorbringt, wenn es zu verschlingen wünscht. Das aber verdient hauptsächlich bemerkt zu werden, dass solche Menschen, welche ohne Rivalen sich selbst lieben, oft sehr unglücklich sind. Welche Zugeständnisse indess Baco der Selbstliebe in Rücksicht auf das Glück des Individuums macht, werden wir unten sehen.

Die Lehre über die Pflichten hat Baco nicht ausgebildet, obgleich er nicht wenig Gewicht auf diesen Begriff legt und die Pflichten des Lebens für mächtiger erklärt, als das Leben selbst und alles verwirft, was Pflicht und Beruf ganz verhindert (Ge-

schichte des Lebens und des Todes). Die Lehre von den öffentlichen und Privat-Pflichten sei von den Alten ziemlich gut behandelt, jedoch noch nicht in ein System gebracht worden. Diese Lehre aber müsse mit Sachkenntniss behandelt werden, sonst werde sie leer und unnütz; die gelehrten Abhandlungen speculativer Köpfe über Gegenstände der Thätigkeit erscheinen denen, die im Handeln geübt sind, nur als Träumereien und Phantasien. Von der anderen Seite wissen die, welche über die Dinge nach ihrem eigenen Beruf schreiben, in dem Preisen ihres Lieblings-Gegenstandes nicht Maass zu halten. Zu der Lehre von den besonderen Pflichten gehört auch die entgegengesetzte über Betrug, Vorsichtsmaassregeln, Laster. Eine umsichtige Behandlung dieses Gegenstandes, verbunden mit einer gewissen Aufrichtigkeit, scheint man unter die stärksten Schutzwehren der Tugend und Redlichkeit zählen zu müssen, denn Betrug, Falschheit und üble Künste werden der Fähigkeit zu schaden beraubt, wenn Jemand sie vorher entdeckt hat. Wir müssen daher dem Machiavelli und solchen Schriftstellern Dank sagen, welche offen und ohne Verstellung darlegen, was die Menschen zu thun pflegen, nicht was sie thun sollen. Denn es kann durchaus nicht geschehen, dass die Schlangen-Klugheit mit der Tauben-Unschuld vereinigt wird, wenn nicht Jemand die Natur des Bösen ganz durchschaut; sonst fehlen der Tugend ihre Schutzmittel. Auch kann ein guter und rechtschaffener Mann die Schlechten und Schurken nicht bessern, wenn er nicht zuvor alle Schlupfwinkel und Tiefen der Bosheit erforscht hat. Denn die Menschen von ganz verderbtem schlechtem Urtheil pflegen vorauszusetzen, dass Rechtschaffenheit im Menschen vermöge einer gewissen Unwissenheit und Einfalt nur daraus entstehe, dass man den Predigern, Erziehern und ihren veralteten moralischen Lehren Glauben schenke. — Wenn sie also nicht vollständig einsehen, dass ihre schlechten Ansichten und verschrobenen Grundsätze nicht weniger denen, welche ermahnen und warnen, als ihnen selbst genau bekannt sind, so verachten sie alle Redlichkeit in Sitten und Handlungen. Mehrere dieser bösen Künste deutet Baco in den Bemerkungen über die Schlauheit (ib. 22) an. — Er bezeichnet weiterhin die verschiedenen Theile der Pflichtenlehre, wozu auch die Kasuistik gehört.

„Da kommt auch die Frage vor: ob wegen des Wohls des Vaterlandes oder wegen eines grossen zukünftigen Guts überhaupt Jemand von der Gerechtigkeit abweichen dürfe. Hierüber pflegte der Thessaler Jason zu sagen: Einiges ist ungerecht zu thun, damit Vieles gerecht geschehen könne. Aber die Antwort ist klar: Du hast einen Urheber der gegenwärtigen Gerechtigkeit aber keinen Bürgen für die künftige. Mögen die Menschen ausüben, was jetzt gut und gerecht ist und das Künftige der göttlichen Vorsehung überlassen.“

Die Anwendung schlechter Mittel oder der Gewalt zu guten Zwecken verwirft Baco mit Abscheu auch auf dem religiösen Gebiet, um die so sehr ersehnte Einheit der Kirche hervorzubringen. Wir schalten hier einige Bemerkungen über diese (ib. 3.) ein, da sie das universelle Ziel der religiös-sittlichen Cultur zum Gegenstand haben. „Da die Religion das Hauptband der menschlichen Gesellschaft ist, so ist es angemessen, dass auch sie selbst mit den gebührenden Banden der wahren Einheit und Liebe befestigt werde. Die Früchte dieser Einheit sind, abgesehen von der Hauptsache, dass sie Gott höchst wohl gefällt, besonders zweierlei. In Rücksicht auf die Menschen ausser der Kirche ist es gewiss, dass bei weitem die grössten Aergernisse in der Kirche die Ketzereien und Spaltungen sind, welche selbst die Sittenverderbniss noch übertreffen. Diese unermesslichen Religionsstreitigkeiten bewirken, dass profane Menschen sich von der Kirche abwenden und zu Spöttern werden. Die Frucht der Einheit für die Mitglieder der Kirche ist der Friede, welcher unzählige Segnungen umfasst, denn er befestigt den Glauben, entzündet die Liebe, ja der äussere Friede der Kirche erzeugt allmählig den inneren des Gewissens und verwandelt die Arbeiten der Schriftsteller und die Streite der Leser in Tractate der Frömmigkeit. — Was die Gränzen der Einheit in der Religion betrifft, so ist die wahre und richtige Feststellung derselben von der höchsten Bedeutung. Es sind die beiden christlichen Grundsätze festzuhalten: wer nicht mit uns ist, ist gegen uns, und: wer nicht gegen uns ist, ist mit uns. Dies geschieht und die Excesse werden vermieden, wenn die wesentlichen zu Grunde liegenden Lehrstücke der Religion von denen unterschieden werden, welche

nicht nach dem Glauben, sondern nach einer wahrscheinlichen Ansicht, einem heiligen Zweck in Rücksicht auf Ordnung und Verfassung der Kirche festgestellt worden sind. Würde diese Maassregel, welche Manchen trivial erscheinen mag, mit weniger Partheieifer ausgeübt, so würde sie auch mit grösserer Uebereinstimmung aufgenommen. Man soll besonders zweierlei Streitigkeiten vermeiden, die um unbedeutende Dinge, die des Streites nicht werthen und nur durch Widersprüche entflammt und die über solche Materien, welche zu einer zu grossen Subtilität und Dunkelheit gebracht worden sind. Der Einsichtige bemerkt nicht selten, dass Unerfahrene, die über etwas endlos streiten, im Grunde einig sind: sollte nicht Gott der alles durchschaut, bemerken, dass wir, bei der geringen Ungleichheit des Urtheils, welche unter Menschen sein kann, in den streitigen Dingen in der That oft derselben Ansicht sind? Es schaffen die Menschen sich selbst Gegensätze, welche in der That keine sind und prägen sie in neue Worte aus, welche so fest und unveränderlich sind, dass, wo der Sinn das Wort regieren sollte, das Wort über den Sinn herrscht. — Was die Art und Weise betrifft, wodurch die Einheit erreicht wird, so sollen die Menschen sich hüten, dass sie hierbei die Gesetze der Liebe und der Gesellschaft auflösen, dass sie Religion durch Krieg fortpflanzen oder durch grausame Verfolgung den Gewissen Gewalt anthun (ausgenommen in Fällen offenbaren Scandals), damit nicht, indem Verschwörungen und Aufruhr befördert werden, das Schwert in die Hand des Volks übergehe: alles dies zielt auf Schmälerung der herrschaftlichen Majestät und des Ansehens der Obrigkeit, da doch alle rechtmässige Gewalt von Gott geordnet ist. Es heisst dies, die eine Tafel des Gesetzes gegen die andere stossen und die Menschen so sehr als Christen betrachten, dass wir zu vergessen scheinen, dass sie Menschen sind. Der Dichter Lucretius würde noch mehr Epikuräer und Atheist geworden sein, wenn er die Pariser Bluthochzeit und die Englische Pulver-Verschwörung gekannt hätte. Im Namen der Religion lehren: Verbrechen zu begehen, Fürsten zu tödten, gegen das Volk zu wüthen, Reiche zu zerstören, das ist die grösste Gotteslästerung, es ist als ob man den heiligen Geist in der Gestalt nicht einer Taube,

sondern eines Geiers oder Raben herabsteigen lässt. Einer der Kirchenväter bemerkte bereits, dass die, welche die Gewissen mit Gewalt zu drängen und zu zwingen rathen, an die Stelle des Glaubens ihre Leidenschaften vorschieben und meinen, das sei in ihrem Interesse.“

3) Die Politik.

Der Ethik, welche den Zweck hat, die Seele mit innerer Güte zu durchdringen, stellt Baco gegenüber die bürgerliche Wissenschaft, welche nichts als eine für die Gesellschaft genügende äussere Güte in Anspruch nehme. Drei Güter sind es, welche die Menschen durch die bürgerliche Gesellschaft sich zu bereiten suchen: Trost gegen die Einsamkeit, Hülfe in Geschäften und Schutz gegen Unrecht. Die drei Theile der bürgerlichen Wissenschaft beziehen sich daher auf die dreifache Weisheit in der Unterhaltung, in den Geschäften und im Regieren. Baco hat die drei Lehrstücke, welche diese zum Gegenstande haben, sehr ungleich behandelt: das über die Unterhaltung ganz kurz, das über die Geschäfte sehr ausführlich, jedoch ohne das Einzelne auf allgemeine leitende Grundsätze zurückzuführen und von der eigentlichen Politik führt er nur zwei kleine Abhandlungen aus, die über die Erweiterung der Gränzen des Reichs und die über die allgemeine Gerechtigkeit oder die Quellen des Rechts. Aus der ersteren haben wir hier nur einige Bemerkungen über die äusseren Sitten anzuführen, aus der zweiten die Wissenschaft und Kunst des Glücks, welche ihren Urheber charakterisirt und manche Berührungspunkte mit der Ethik hat, und zuletzt werden wir die „Versuche“ zu Hülfe nehmen, um seine politischen Ansichten näher darzulegen.

Was zunächst die äusseren Sitten und die Formen des Anstands betrifft (vgl. serm. 50 und 58), so sollen wir durch kleinere Tugenden Ruf zu erlangen suchen, da viele solche, die stets angewandt werden können, grosses Lob erhalten und da für die Ausübung einer grossen Tugend selten Gelegenheit sich darbietet. Um anständige Formen sich anzueignen, ist fast nichts erforderlich, als dass Jemand sie nicht verachtet, denn so wird er sie in den Sitten Anderer beobachten und in Rücksicht auf

das Uebrige habe Niemand Misstrauen gegen sich; wendet man zu viel Anstrengung darauf, so verlieren sie an Werth, der hauptsächlich darin liegt, dass sie natürlich, nicht affectirt scheinen. Kleinlich ist es Alles abzumessen, aber sich der gebührenden Anstands-Formen gegen Andere ganz enthalten ist dasselbe, als ob du jene sie gegen dich vernachlässigen lehrst, wodurch du dich etwas verächtlich machst. Besonders aber muss man sich hüten, für einen Meister in Ceremonien und Formeln gehalten zu werden. Im Allgemeinen stellt Baco folgende Grundsätze auf. Die urbane Gestaltung der Sitte ist gleichsam das Kleid der Seele, soll also die Vortheile desselben gewähren: 1) eine solche sein, wie sie im gemeinen Leben im Gebrauch ist; 2) nicht zu weichlich und kostbar; 3) so dass sie die vorhandene Tugend sichtbar mache, die Hässlichkeit verhülle; 4) und vor Allem, dass sie nicht zu streng sei, den Geist beenge und seine Bewegung im Handeln beschränke und verhindere. — Die Summe und das Wesentliche des Anstandes liegt darin, dass wir mit gleichsam gleicher Wage unsere eigene Würde und die Anderer abmessen und bewahren, so dass wir weder anmassend noch servil erscheinen.

Die Kunst und Wissenschaft des Glücks.

Wenn auch, bemerkt Baco (serm. f. 38) die äusseren Umstände, Gunst der Grossen, der Tod Anderer, die angemessene Gelegenheit für die Tugend Jemandes, viel Einfluss auf das Glück haben, so ist doch, der Hauptsache nach, Jedermann seines Glückes Schmied. Es gibt indess auch manche kleine kaum bemerkbare Tugenden und Fertigkeiten, welche das Glück hervorbringen. Es werden keine hierfür günstigeren Eigenschaften gefunden, als dass Jemand etwas Weniges vom Närrischen und nicht zuviel vom Rechtschaffenen habe. Die welchen das Vaterland oder die Fürsten zu theuer waren, konnten nicht glücklich sein, denn wenn Jemand seine Gedanken ausser sich selbst gesetzt hat, so kann er seinen Weg nicht gut finden. Das Glück erzeugt Selbstvertrauen und Ruf, Muth und Ansehen, aber weise Männer pflegen, um den Neid auf ihre Tugenden zu vermeiden, Alles auf Rechnung der Vorsehung und des

Glücks zu setzen. Man hat beobachtet, dass die, welche zuviel ihrer eigenen Weisheit und Kunst zuschrieben, zuletzt unglücklich wurden.

Auf seine Lehre vom Glück nun legt Baco nicht wenig Gewicht. Es sei nichts Geringeres oder weniger Mühsames, was zu dem Bewirken des Glücks als zu dem der Tugend erfordert wird. Die Behandlung dieser Lehre sei für die Würde und und das Gewicht der Wissenschaften nöthig, damit die Geschäftsleute erkennen, dass die Gelehrsamkeit nicht bloss wie die Lerche in die Höhe steige und sich am Gesang ergötze, sondern auch, wie ein Habicht aus der Höhe herabzusteigen und ihre Beute zu fassen wisse. Mit Unrecht geschehe es nicht selten, dass vortreffliche Leute auf ihr Glück freiwillig verzichten, um sich mit höheren Dingen zu beschäftigen; würdig aber sei das Glück, in so fern es ein Organ der Tugend und des Verdienstes ist, seiner eigenen Speculation und Lehre.

Die allgemeinen hierauf sich beziehenden Lehren haben vorzugsweise die wahre Kenntniss der Anderen und seiner selbst zum Inhalt. Was die erstere betrifft, so sollen wir uns nicht nur erkundigen nach allen innern und äusseren Zuständen und Verhältnissen, Hülfsquellen und Schwächen der Personen, mit denen wir zu thun haben, sondern auch nach den besonderen Handlungen, die eben jetzt vorbereitet werden, denn ohne dieses ist die Kenntniss der Personen sehr trügerisch. Denn die Menschen ändern sich mit den Handlungen und sind andere, nachdem sie zu ihrem Naturell zurückgekehrt sind. Diese Erkundigungen über die besonderen Angelegenheiten in Rücksicht auf die Personen und Sachen sind gleichsam die Untersätze in jedem activen Syllogismus. Denn keine Wahrheit oder Vortrefflichkeit der Beobachtungen und Grundsätze, welche die politischen Obersätze bilden, kann zur Festigkeit des Schlusses hinreichen, wenn im Untersatz ein Irrthum steckt.

Die Kenntniss der Menschen kann geschöpft werden aus ihrem Gesicht, ihren Mienen, aus ihren Worten, Thaten, aus ihrer Gemüthsart, ihren Zwecken und den Berichten Anderer. Gewissermassen eine Thür der Seele zeigt sich in den feineren Bewegungen und Anstrengungen der Augen, des Mundes,

der Geberde. Die buhlerische Schminke der Worte wird am besten wahrgenommen, wenn unversehens oder in Leidenschaft geredet wird. Wenige sind gegen ihre Geheimnisse so treu und haben ein so festes Gemüth, dass sie nicht bisweilen aus Jähzorn, aus Ruhmredigkeit, aus innerem Wohlwollen gegen einen Freund, aus Geistesschwäche, welche die Last der Gedanken nicht mehr ertragen kann, bisweilen aus irgend einem anderen Affect die innersten Gedanken ihrer Seele offenbaren und mittheilen. — Selbst den Handlungen, als den sichersten Pfändern der Gesinnung, ist nicht zu trauen, wenn man nicht zuvor sorgfältig und aufmerksam ihre Grösse und Eigenthümlichkeit erwogen hat: ihre Grösse, weil der Betrug in kleinen Dingen Vertrauen sucht und die Gemüther einschläfert, um mit grösserem Vortheil zu täuschen; die Eigenthümlichkeit, wegen der zweideutigen Natur mancher Handlungen, die für Wohlthaten gehalten werden. Der zuverlässigste Schlüssel aber, um die Seelen der Menschen aufzuschliessen, dreht sich um die Ausspähung ihrer Gemüthsart und Natur oder ihrer Absichten und Zwecke. Die Schwächeren und Einfältigeren, welche viel Thörichtes thun, werden nach den Neigungen ihres Gemüths, die Klügeren und Versteckteren nach ihren Zwecken am besten beurtheilt. Auch die Fürsten beurtheilt man am besten nach ihrer Gemüthsart, denn sie, welche das Ziel menschlicher Wünsche erreicht haben, streben nicht heftig und beständig nach einem besonderen Zweck. Von Privatmenschen dagegen ist keiner, der nicht, gleich einem Wanderer, mit bestimmter Absicht ein bestimmtes Ziel des Weges zu erreichen sucht, wo er stille steht und aus diesem kann man recht gut errathen, was er thun wird und was nicht. Was die secundäre Kenntniss der Menschen durch die Berichte Anderer betrifft, so lernt man die Mängel und Laster am besten durch die Feinde keunen, die Tugenden und Fähigkeiten durch die Freunde, die Sitten und gelegene Zeiten durch die Diener, die Ansichten und Gedanken durch die vertrauten Freunde, mit denen sie häufiger sprechen.

Der Hauptweg zu jener allgemeinen Erforschung besteht hauptsächlich in drei Dingen. 1) Dass wir uns viele Freundschaften mit solchen Menschen verschaffen, die eine mannigfache

Kenntniss der Dinge und Personen besitzen, besonders aber Einzelne haben, die uns von dem Besonderen benachrichtigen können. 2) Dass wir eine kluge Mischung und Mitte in Freiheit der Rede und Schweigsamkeit verfolgen, denn die erstere fordert die Freiheit der Andern heraus und die letztere erregt Vertrauen. 3) Wir müssen allmälig die Gewohnheit erlangen, dass wir mit wachendem und gegenwärtigem Geiste in allen Gesprächen und Handlungen zugleich die nächst liegende Sache betreiben und Anderes, was sich ereignet, dazu beobachten und lernen zu künftigem Gebrauch. Dabei ist indess die Vorsicht anzuwenden, dsss wir die übermässige ungestüme Lebhaftigkeit in Schranken halten, damit wir nicht, indem wir vieles wissen, dazu gebracht werden, uns in Vieles einzumischen, denn etwas Unglückseliges und Tolles ist die Vielgeschäftigkeit (polypragmosyne).

Noch grössere Sorgfalt ist zu wenden auf die genaue Kenntniss unserer selbst. Der politische Spiegel, in welchem wir uns betrachten sollen, ist der Zustand der Angelegenheiten und Zeiten, in denen wir leben. Wir sollen also, jedoch ohne die gewöhnliche übermässige Selbstliebe, über die eigenen Tugenden, Fähigkeiten, Hülfsmittel, wie über unsere Schwächen, Ungeschicklichkeiten, Hindernisse eine genaue Untersuchung anstellen und dabei beachten, dass die letzteren beständig grösser, die ersteren geringer, als sie wirklich sind, geschätzt werden. Es kommt dabei in Betracht:

1) Die Uebereinstimmung des Charakters und der Natur mit der Zeit; wird eine solche in allen Dingen gefunden, so kann man unabhängiger handeln und seiner Gemüthsart folgen; wenn aber Antipathie sich findet, so muss man vorsichtig auftreten.

2) Das Verhältniss zu den gebräuchlichen Berufs- und Lebensweisen, um eine seiner Gemüthsart entsprechende zu wählen.

3) Das Verhältniss zu den Genossen und Gleichen, um eine solche Carriere zu wählen, in welcher es an hervorragenden Männern fehlt.

4) Bei der Wahl der Freunde ist auf Natur und Gemüthsart Rücksicht zusnehmen, für diese ernste und schweigsame, für Andere kühne, prahlerische.

5) Man hüte sich vor Beispielen, vor der ungeschickten Nachahmung Anderer.

Nach der Selbstkenntniss muss der Mensch mit sich selbst zu Rathe gehen, wie er in angemessener Weise und klug sich zeigen (ostentare), sich erklären, und endlich seinen Geist biegsam und bildsam machen könne. — Was das Sichzeigen betrifft, so sehen wir nichts häufiger, als dass der an wirklicher Tugend Geringere in Rücksicht auf den äussern Schein der Tugend als der Bedeutendere erscheint. Es ist daher kein geringes Vorrecht der Klugheit, wenn Jemand mit einer gewissen Kunst, Würde sich musterhaft bei Anderen darstellen kann, indem er seine Tugenden, Verdienste, auch sein Glück in angemessener Weise zeigt, dagegen Laster, Mängel, Unglück künstlich versteckt. Gewiss bedarf dies einiger Kunst, um nicht Ueberdruss und Verachtung zu erzeugen: so dass eine gewisse Ostentation, wenn sie auch bis zu dem ersten Grad der Eitelkeit geht, eher ein Fehler in der Ethik, als in der Politik ist. Wie bei der Verläumdung gesagt wird, es bleibt etwas davon hängen, so auch hier, wenigstens beim Volk, wenn auch die Klügeren lächeln; der bei der Menge erworbene Beifall wird reichlich die Abneigung Weniger ersetzen. Wenn diese Ostentation anständig und mit Urtheil geleitet wird, z. B. eine angeborne Aufrichtigkeit, Freiheit zum Vorschein bringt, oder zur Zeit der Gefahr oder bei Beleidigungen, Neid von Andern vorgebracht wird, wenn die Worte des Lobes nur so nebenbei entfallen, nicht zu weitläuftig, auch mit Tadel und Scherz gegen sich selbst begleitet sind, so wird dies nicht wenig zur Vermehrung des Ruhms beitragen. Und gewiss ist die Zahl derer nicht gering, welche von Natur tüchtig, weil sie dieser Kunst entbehren, für ihre Mässigung mit einem gewissen Verlust ihrer Würde büssen. Eine solche Ostentation der Tugend mag zwar von Manchen, welche schwächer an Urtheil und vielleicht gar zu ethisch sind, missbilligt werden, aber Niemand wird läugnen, dass man wenigstens darnach streben müsse, dass die Tugend nicht durch Sorglosigkeit um ihren Preis betrogen und geringer, als sie wirklich ist, geschätzt werde. — Nicht minder wichtig ist die sorgfältige Verhüllung unserer Mängel. Wir sollen uns bemühen, dass wir den Fehler, den wir in uns wahrnehmen, in der Rolle

und Gestalt der daran gränzenden Tugend darstellen. Die Dreistigkeit hierbei ist zwar ein unverschämtes Mittel, jedoch das sicherste und wirksamste, nämlich dass Jemand das gänzlich zu verachten bekennt, was er nicht erreichen kann, nach der Weise der Kaufleute, welche, um die eigne Waare an den Mann zu bringen, die fremde herabsetzen. Es giebt jedoch noch eine andere Gattung von Dreistigkeit, noch unverschämter, als diese, nämlich seine Mängel ganz frech als Vorzüge darzustellen, und, um hiermit um so leichter den Andern zu imponiren, gegen Dinge, worin man selbst stark ist, den Misstrauischen zu spielen. Die Dreistigkeit (audacia) bemerkt Baco (serm. f. 12.), ist in Staatsgeschäften das erste, das zweite und das dritte. Obgleich sie, als ein Kind der Unwissenheit und einer niedrigen Denkungsart, der Staatskunst nicht gewachsen ist, so bezaubert sie doch und nimmt gefangen die Urtheilsschwachen und die Furchtsamen: solche aber bilden den grössten Theil der Menschen. — Vor Allem aber ist hierzu, dass Jemand vor Andern sich selbst musterhaft zeige, und sein Recht in Allem bewahre, nichts nöthiger, als dass Niemand vermöge einer zu grossen Güte und Nachgiebigkeit seiner Natur sich entwaffne, sich Beleidigungen und Beschimpfungen aussetze, vielmehr in Allem einige Spuren freier und edler Gesinnung, und zwar sowohl des Stachels, den er bei sich führt als der Freundlichkeit blicken lasse.

Das Sicherklären bezieht sich auf die speciellen Handlungen. Hier ist eine kluge gesunde Mittelmässigkeit im Eröffnen und Verbergen der Gefühle, des Gemüths am meisten politisch. Denn wenn auch eine tiefe Schweigsamkeit, ein Verstecken der Absichten und eine solche Art und Weise des Handelns, welche Alles mit blinden und tauben Mitteln und Künsten betreibt, etwas Nützliches, Bewundernswürdiges ist, so geschieht es doch nicht selten, dass die Verstellung Irrthümer erzeugt, welche ihren Urheber selbst verstricken. Die ausgezeichnetsten Politiker wie Sylla, Cäsar, trugen kein Bedenken, das Ziel, das sie im Auge hatten, ohne alle Verstellung öffentlich auszusprechen. Die Verstellung bezeichnet Baco als eine schwächere Kunst serm. f. 6. Ein kräftiger Geist und Charakter weiss, wann er das Wahre vorbringeu kann, und die erfahrensten Männer in Geschäften haben

stets Redlichkeit, Offenheit, Wahrhaftigkeit gezeigt. Am besten ist es, den Ruf der letzteren zu erlangen, die Gewohnheit der Schweigsamkeit sich anzueignen, der Verstellung sich nur bei gelegener Zeit zu bedienen und der Täuschung (simulatio) nur, wenn es nöthig ist.

In Rücksicht endlich auf jenes dritte Erforderniss muss man sich eifrig bemühen, den Geist für Gelegenheiten und günstige Zufälle willfährig und biegsam, nicht aber widerspenstig und hart zu machen. Denn kein grösseres Hinderniss giebt es für das Handeln und das Glück als wenn die Menschen dieselben sind und ihrer Natur folgen, nachdem die Gelegenheiten sich geändert haben. Daher geschieht es, dass bedeutende Genies, welche nicht sich zu ändern wissen, mehr Würde als Glück haben. Diese Zähigkeit und Hartnäckigkeit, mag sie aus einer zähen eckigen Gemüthsart, aus Mangel an Urtheil, oder aus einer gewissen Ansicht stammen, ist höchst schädlich für die Geschäfte und das Glück der Menschen. Nichts ist politischer, als die Räder seines Geistes mit denen des Glücks concentrisch und zugleich beweglich zu machen.

Hierzu fügt nun Baco noch mehrere einzelne Vorschriften:

1) Der Schmied seines Glücks bediene sich seiner Richtschnur mit Umsicht, wende sie richtig an, gewöhne den Geist, aller Dinge Werth zu schätzen, wie es zu seinem Glück, seinen Zwecken mehr oder minder dienlich ist. Es giebt sehr Viele, die über die Consequenzen der Dinge sehr gründlich, über ihren Werth aber unverständig urtheilen. So bewundern Einige Privatgespräche mit Fürsten und die Volksgunst als etwas Grosses, da beides doch eine neid- und gefahrvolle Sache ist. Andere messen die Dinge nach den Schwierigkeiten und der darauf verwendeten Mühe; sie meinen, sie müssten so weit gelangen, als sie sich in Bewegung gesetzt haben. Auch täuschen sich die Menschen häufig darin, dass sie sich mit der Hülfe eines Grossen, eines angesehenen Mannes alles Glück versprechen, da es doch wahr bleibt, dass nicht die grössesten, sondern die geschicktesten Werkzeuge am geschwindesten und glücklichsten jedes Werk vollbringen. Dass die Hauptquelle des Glücks in den inneren Eigenschaften liegt, wurde schon oben erwähnt. — Viele fehlen

darin, dass sie in dem eifrigen Streben nach dem Höchsten thörichterweise das in der Mitte liegende überspringen.

2) Hüten wir uns, dass wir nicht vermöge einer gewissen Seelengrösse oder eines übermässigen Selbstvertrauens uns auf Hohes, dem wir nicht gewachsen sind, stürzen, nicht gegen den Strom rudern. Blicken wir nach allen Seiten und beobachten, wo die Dinge einen Zugang gewähren, wo sie verschlossen sind und missbrauchen wir nicht unsere Kräfte gegen zu Schwieriges. Bewahren wir uns demnach vor dem Durchfallen und bleiben an den einzelnen Angelegenheiten nicht zu fest hängen, so tragen wir das Lob der Mässigung davon und beleiden Wenigere und erlangen zuletzt eine Meinung von unserem Glück, während das, was von selbst geschehen wäre, unserer Bemühung zugeschrieben wird.

3) Erwarten wir nicht stets die Gelegenheiten, sondern führen sie bisweilen selbst herbei. Dies muss mit dem Benutzen aller Gelegenheiten verbunden sein.

4) Unternehmen wir nichts, worauf es nöthig ist, sehr viele Zeit zu verwenden. Die, welche sich arbeitsvollen Berufszweigen widmen, wie Gelehrte aller Art, sind zur Gründung und Förderung ihres Glücks weniger tauglich, denn sie haben keine Zeit, um das Specielle zu erforschen, die günstigen Gelegenheiten zu erhaschen.

5) Ahmen wir die Natur nach, die nichts umsonst thut. Bei den einzelnen Handlungen ist unser Gemüth so zu leiten und vorzubereiten, und unsre Absichten sind so einander unterzuordnen, dass, wenn wir in einer Sache unsern Wunsch nicht im höchsten Grad erreichen können, wir auf dem zweiten und dritten bestehen, oder wenn nicht, wir die angewandte Mühe auf einen andern Zweck wenden, oder aus der Sache wenigstens etwas ziehen, was für die Zukunft nützt. Ist aber nichts Bedeutendes, weder für jetzt, noch für die Zukunft herauszulocken, so seien wir geschäftig, dass daraus für unsern Ruf etwas zuwachse. Fordern wir stets Rechenschaft von uns, durch welche sich bewähre, dass wir irgend einen Vortheil, einen grössern oder geringeren aus unsern Handlungen gezogen haben, so dass wir nicht verwirrt und bestürzt den Muth fallen lassen, wenn es uns nicht erlaubt

war, das Hauptziel zu erreichen. Wer bloss auf Einen Gegenstand seine Absicht richtet, verliert unzählige Gelegenheiten, die günstiger für seine Pläne sind, als das was er eben betreibt. Verstehen wir also wohl jene Regel: Es ist nöthig, dies zu thun und jenes nicht zu unterlassen.

6) Fesseln wir uns an keine Sache peremtorisch, wenn sie auch weniger dem Zufall unterworfen zu sein scheint; mögen wir vielmehr stets entweder ein offenes Fenster haben, um davon zu fliegen, oder eine geheime Hinterthür, um zurückzukehren.

7) Die Lehre des Bias: liebe, als ob du ein Feind werden und hasse, als ob du später lieben solltest, ist nicht mit Treulosigkeit, wohl aber mit Vorsicht und Mässigung anzuwenden, wenn man nicht viele Vortheile verlieren will.

Diese Lehren, schliesst Baco, sind alle von der Art, welche gute Künste genannt werden. Will Jemand zu den schlechten, wie Machiavelli sie gelehrt, seine Zuflucht nehmen, so kann er kürzer und schneller sein Glück befördern. Aber der kürzere Weg ist oft schmutziger und hässlicher und es bedarf oft keines grossen Umwegs, um auf besserem Wege zu wandeln. Auch müssen die Sterblichen, indem sie ihre Gedanken auf das Glück richten, mitten in diesem raschen Treiben ihr Auge zu dem göttlichen Gericht oder der Vorsehung erheben, welche so oft die Intriguen und Pläne der Gottlosen, auch noch so fein angelegt, zu Nichte macht. Der Mensch soll sich auf jenen Stein stützen, welcher der Eckstein der Philosophie und Theologie ist, welche beide dasselbe lehren über das, was zuerst gesucht werden soll. Denn die Theologie spricht: Suchet zuerst das Reich Gottes und alles Uebrige wird euch zufallen. Die Philosophie gebietet etwas Aehnliches: Suchet zuerst die Güter der Seele und das Uebrige wird sich finden oder doch nicht hinderlich sein.

Schwerlich wird Jemand heutiges Tages mit Baco darüber einverstanden sein, dass diese Glückslehren, welche allerdings viel Richtiges Beachtenswerthes enthalten, durchgängig als gute Künste zu bezeichnen sind; sie machen der Charakterlosigkeit, dem Schein, der Unverschämtheit so starke Zugeständnisse, wie Marchiavell schwerlich gethan haben würde, dem hier, als Lehrer böser Künste, Grundsätze beigelegt werden, die er, wie oben

nachgewiesen wurde, in diesem allgemeinen Sinne nicht aufgestellt hat. Seine Lehre lässt sich mit der Baco's nicht in Vergleich stellen, da es sich dort um die Erhaltung des Staats und des Fürsten, hier nur um das Privatglück eines Individuums handelt. Was Baco vor Machiavell voraus hat, ist, dass er im Geiste seines Volks und seiner Zeit schon weit schärfer den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen empfindet und ins Auge fasst, und dass er auf dem politischen Gebiete gar keine Veranlassung hatte, zur Erhaltung des Staats einem absoluten Fürsten so grosse Concessionen zu gewaltsamen Handlungen zu machen, wie Machiavell.

Lehren über Staat und Recht.

Auch der Standpunkt der Politik ist bei Baco ein ganz anderer geworden, wie bei seinen Vorgängern. Es handelte sich hier nicht mehr bloss um Erhaltung oder Regeneration des Staats wie bei Machiavell, sondern Baco fasst seiner Zeit gemäss die Bedingungen der Vergrösserung des Staats ins Auge. In Rücksicht auf die innere Politik sind es nicht die Fragen über Souveränität des Volks oder des Königs, welche einen praktischen englischen Staatsmann in dem ersten Viertel des 17. Jahrhunderts beschäftigten, wo Niemand an eine Veränderung der konstitutionell-monarchischen Verfassung dachte. Baco beschränkt sich in seinem Hauptwerke auf einzelne aphoristische Bemerkungen über einzelne practische Fragen, hauptsächlich über die Gesetzgebung, und geht auf einzelne Probleme in seinen politischen Versuchen genauer ein. Obgleich seiner ganzen Stellung nach ein conservativer Staatsmann, musste doch Baco über Neuerungen und Reformen ganz anders denken, wie die französischen Schriftsteller jener Zeit; er findet dieselben zulässig, ja nothwendig, will jedoch dabei mit grosser Vorsicht verfahren wissen. (Serm. f. 24). „Wie neue Geburten überhaupt, so auch sind neue Einrichtungen, die Geburten der Zeit, unförmlich. Es haben jedoch die Originale und Grundlagen, wenn sie glücklich gelegt sind, den Vorzug vor der Nachahmung desfolgenden Zeitalters. Denn das Uebel wird in der menschlichen Natur durch eine natürliche Bewegung, welche im Verlauf stärker wird, getragen. Aber das Gute, wie es zu

geschehen liebt in heftiger Bewegung, ist in der ersten Hitze am stärksten. Gewiss ist jedes Heilmittel eine Neuerung und wer neue Heilmittel nicht annehmen will, mag neue Uebel erwarten. Von allen der grösste Neuerer ist die Zeit. Wenn nun die Zeit, durch ihren Verlauf schon, die Dinge zum Verfall bringt, Weisheit und Thätigkeit aber nicht sie zu einem bessern Zustand zurückzuführen streben, wo wird da ein Ende des Uebels sich finden? Das freilich muss ganz zugegeben werden, dass das, was durch die Gewohnheit befestigt worden, auch wenn es weniger gut ist, doch für die Zeiten passt, dass das, was gleichsam in Einem Bett geflossen, durch ein gewisses Band vereinigt ist; während dagegen das Neue mit dem Alten nicht überall so schön zusammenhängt und, wenn es auch durch seinen Nutzen fördert, doch durch seine Neuheit und Unangemessenheit verwirrt; wir haben gegen neue Dinge, wie gegen Fremdlinge und Auswärtige, mehr Bewunderung, als Wohlwollen. Das alles wäre richtig, wenn die Zeit ruhte, diese aber bewegt sich unermüdlich im Kreise. Daher geschieht es, dass ein ungestümes mürrisches Festhalten der Sitte eben so sehr etwas Unruhvolles ist wie die Neuheit und dass die, welche das Alte zu abergläubisch verehren, zum Spott des gegenwärtigen Jahrhunderts werden. Weise werden daher die Menschen handeln, wenn sie bei ihren Neuerungen sich ein Beispiel an der Zeit nehmen, denn diese neuert am meisten, aber still, schrittweise und ohne Bewusstsein. Man wird überdies in verständiger Weise neue Experimente nicht zur Heilung politischer Körper anwenden, wenn nicht eine dringende Nothwendigkeit vorliegt und sorgfältig darauf achten, dass das reformatorische Streben die Veränderung herbeiführe, nicht aber das Streben nach Veränderung eine Reform zum Vorwand nehme. Ja jede Neuheit, welche zurückzuweisen vielleicht nicht gestattet ist, muss doch für verdächtig gehalten werden. In demselben Sinne bezeichnet er als das erste Mittel, um die Entstehung der Secten zu verhindern, die Reform der Missbräuche. (S. f. 6). Auch in Rücksicht auf die Amtsführung giebt er die Vorschrift (ib. 11.), eine Reformation ohne Selbsterhebung anzustellen, auf die erste Einrichtung der Dinge zurückzugehen und zu untersuchen, worin und auf welche Weise sie entartet sind. Dabei beachte

zugleich die alte und neue Zeit, die alte, um das Beste zu erkennen, die neue, damit du das Passendste bemerkst.

Was nun die Reform der Gesetzgebung überhaupt betrifft, so ist Baco weit entfernt, eine solche Reform bloss von oben herab und nur auf gelehrte Weise vornehmen zu wollen; sie soll vielmehr aus dem Volke selbst hervorgehen. Ueber die Gesetze, bemerkt er (Augm. VII, 3), bringen die Philosophen viel Schönes vor, aber Unpractisches; die Rechtsgelehrten, den Vorschriften ihrer vaterländischen oder priesterlichen Gesetze ergeben, haben kein unbefangenes Urtheil, sondern sie reden aus Fesseln heraus. Die Kenntniss des Rechts gehört eigentlich für die Bürger, denn diese wissen am besten, was die Gesellschaft, das Wohl des Volks, die natürliche Billigkeit, die Sitte des Volks, die verschiedene Staatsform mit sich bringt, und können daher nach Principien und Vorschriften sowohl der natürlichen Billigkeit als der Politik über die Gesetze beschliessen. Deshalb handelt es sich darum, dass auf die Quellen der Gerechtigkeit und des öffentlichen Wohls zurückgegangen und in den einzelnen Theilen des Rechts ein gewisser Charakter und die Idee des Gerechten dargestellt werde, wonach ein Jeder, dem es am Herzen liegt und der hierfür zu sorgen den Beruf hat, die Gesetze der besonderen Reiche und Staaten prüfen und eine Verbesserung unternehmen kann.

Leider aber hat Baco seine beabsichtigte Abhandlung über die Gerechtigkeit überhaupt oder über die Quellen des Rechts zu wenig ausgeführt. Es wird indess hier zuerst von ihm bestimmt das Princip der Gesetzgebung ausgesprochen, was seitdem die theoretische und practische Politik der Engländer stets verfolgt hat: dass die Regierung und die Gesetze, der Gerechtigkeit gemäss und im Sinne des öffentlichen Wohls, vor allem das sittliche Glück der Individuen im Auge behalten sollen. Hierbei leitet er die Einführung der Gesetze aus der Nothwendigkeit des Schutzes ab. „Wer Unrecht thut, hat hierdurch Nutzen oder Vergnügen, vermittelst des Beispiels aber Gefahr. Die Uebrigen haben nicht Theil an dem Nutzen oder Vergnügen von jenem, aber das Bespiel, meinen sie, erstreckt sich auch auf sie. Sie kommen daher leicht zu der Uebereinstimmung, sich durch Gesetze zu schützen, damit das Unrecht nicht wechselsweise für Jeden wiederkehre. Aber

das Privatrecht ruht verborgen unter dem Schutze des öffentlichen Rechts. Denn das Gesetz giebt den Bürgern, die Obrigkeit den Gesetzen Schutz. Die Autorität der Beamten aber hängt ab von der Majestät der Herrschaft, von der Einrichtung des Staats und den Grundgesetzen. Sind daher von dieser Seite Gesundheit und eine gute Constitution vorhanden, so werden auch die Gesetze in guter Anwendung stehen, wenn nicht, so geben sie wenig Schutz. Aber das öffentliche Recht hat nicht bloss die Tendenz, das Privatrecht zu stützen, Verletzungen zu hindern, sondern erstreckt sich auch auf Religion, Waffen, Schmuck, Wohlstand, kurz auf alles Wohlsein des Staats. Denn der Zweck und das Ziel, worauf die Gesetze ihre Gebote und Gutheissungen richten sollen, ist kein anderer, als dass die Bürger ihr Leben glücklich zubringen. Dies geschieht, wenn sie in Frömmigkeit und Religion richtig unterwiesen, in Sitten ehrbar, gegen äussere Feinde durch Waffen sicher, durch die Hülfe der Gesetze gegen Aufruhr und Privat-Unrecht geschützt, der Regierung und den Beamten gehorsam, durch Mittel und Wohlstand reich und blühend sind. Die Werkzeuge uud Nerven dieser Dinge sind die Gesetze. Es kommt nun darauf an, dass die Gesetze auch wirklich diesen Zweck erreichen. Für ein gutes Gesetz kann gehalten werden dasjenige, welches seiner Ankündigung nach bestimmt ist, nach seiner Vorschrift gerecht, für die Ausführung angemessen, übereinstimmend mit der Staatsform, und endlich welches Tugend in den Unterthanen erzeugt.

Wie Baco auf diesem nniversell-gesetzlichen Gebiete das ethische Moment in dem Geiste seiner Nation mit Umsicht festhält, so auch in seinen Betrachtungen über die Vergrösserung des Reichs; auch hier legt er, nach Machiavellis Vorgang, am meisten Gewicht auf die sittliche Stärke, Muth und kriegerischen Geist; ohne diese seien die befestigten Städte und vollen Zeughäuser nur Schafe mit Löwenfellen bekleidet. Ferner ist Freiheit nöthig; ein Volk welches herrschen soll, darf mit Steuern nicht zu sehr beschwert werden. Der Adel darf nicht in einer zu grossen Zahl sich vermehren, denn dies führt dazu, dass das Volk, zu Taglöhnern und Sclaven herabgesunken, niedrig und verworfen wird. Die Engländer siegten viele Jahrhunderte hin-

durch über die Franzosen, weil in England die Bauern und niederen Stände zum Kriegsdienst fähig waren, nicht aber in Frankreich. Heinrich VII. sorgte weise dafür, dass der Ackerbau nicht von Dienern und Söldlingen, sondern von den Herren des Bodens, von den Besitzern kleinerer Güter geübt werde. Da der Baum der Monarchie einen ansehnlichen und starken Stamm haben muss, um seine Aeste und Zweige zu erhalten, so soll man für eine genügende Bevölkerung Sorge tragen und deshalb das Bürgerrecht leicht und gern geben, wie die Römer, welche sich nicht sowohl über die ganze Welt verbreiteten, als umgekehrt die ganze Welt über die Römer sich ergoss. Um die Seelen der Bürger kräftig zu erhalten, will Baco die sitzenden mechanischen Künste, welche nicht unter freiem Himmel, sondern im Hause geübt werden, möglichst beschränkt wissen. Das Volk soll die Beschäftigung mit den Waffen als einen der ersten Lebenszwecke in besonderer Ehre halten. Der Staat habe solche Gesetze und Gewohnheiten, welche ihm stets gerechte Ursachen oder Vorwände zum Kriege geben, denn der Anspruch auf Gerechtigkeit liegt in den Seelen der Menschen und sie entschliessen sich zum Kriege nur aus einer bedeutenden Ursache. Ein gerechter ehrenvoller Krieg ist heilsam für den Staat; ein müssiger Friede verweichlicht die Seelen und verdirbt die Sitten. Die Beherrschung des Meeres ist ein gewisser Auszug der Monarchie. Im Uebrigen, so schliesst Baco diese Erörterung, ist bei der grossen Einrichtung der Staaten, die Erweiterung des Reichs Sache der Könige, Herrscher. Indem sie weise Gesetze, Einrichtungen, Gewohnheiten wie die bezeichneten einführen, streuen sie den Samen der Grösse für die Nachkommen und künftigen Jahrhunderte aus.

Was nun aber die Lehren über die Herrschaft betrifft (Serm. f. 19), so tadelt Baco, dass die politische Weisheit der neueren Zeit nur auf die Mittel gerichtet sei, den hereinbrechenden Uebeln und Gefahren zu entfliehen, da sie doch mit fester beharrlicher Weisheit abgewendet werden sollten, ehe sie drohen. „Rücksichtslos gegen die ersten Veranlassungen und Quellen der Unruhen sein, heisst sich in einen Wettkampf mit dem Glück einlassen. In den Angelegenheiten der Fürsten kommen ohne Zweifel

viele Schwierigkeiten und Hindernisse vor, von denen die grössten oft die Leidenschaften der Fürsten selbst sind, denn diese streben nicht selten nach ganz widersprechenden Dingen. Es ist der Fehler einer übergrossen Macht anzunehmen, man könne den Zweck einer Sache nach Belieben erreichen, ohne für die Mittel zu sorgen. — In Rücksicht auf die Nachbarn will Baco nur Eine feste Regel aufstellen. Der Fürst soll stets darüber wachen, dass keiner der Nachbarn zu gross heranwachse. Nicht anzunehmen ist die Schulansicht, es könne ein Krieg in gerechter Weise nicht anders unternommen werden, als wegen vorausgegangener Beleidigung oder Herausforderung; denn die gerechte Furcht einer drohenden Gefahr ist ohne Zweifel eine genügende und rechtmässige Ursache des Kriegs, wenn auch keine Gewaltsamkeit irgend einer Art vorausging. Nicht so Machiavellistisch sind Bacos Lehren in Rücksicht auf die inneren Zustände. Die Vornehmen müssen in Schranken gehalten werden, gleichsam in richtiger Entfernung von dem königlichen Thron; ihre Unterdrückung kann den König vielleicht mehr zu einem absoluten machen, aber auch zuweilen weniger sicher und fähig das was er wünscht zu erreichen. In der Monarchie mässigt der Adel die köngliche Würde; eine Monarchie ohne allen Adel ist eine absolute Tyrannei. In der Demokratie ist der Zustand des Volks weit ruhiger, wo keine adligen Geschlechter sind, denn da richtet sich das Auge auf die Gegenstände selbst, nicht auf die Personen, oder wenn auf diese, dann auf die zu einer Unternehmung Fähigsten, nicht auf die Insignien und Ahnenbilder. So in Helvetien und den vereinigten Niederlanden. Besonders zeichnet sich die Regierung der letzteren aus, denn wo man die Gleichheit zulässt, da werden die Pläne gleichförmiger gefasst, und die Abgaben bereitwilliger entrichtet. In der Monarchie theilt die Macht und Autorität des Adels dem Fürsten selbst Glanz mit, verringert aber seine Macht. Wohl steht es, wenn die Adligen nicht mächtiger sind, als die Regel des Reichs und der Gerechtigkeit es fordert; man erhalte sie auf einer solchen Stufe der Würde, dass der Hochmuth des Volks durch die Ehrfurcht vor jenen wie durch einen Riegel zurückgedrängt werde, ehe derselbe gegen die königliche Majestät sich ergiesst. Ein zahlreicher Adel indess

welcher gewöhnlich weniger mächtig ist, macht den Staat arm durch Verschwendung und daraus entsteht eine üble Trennung zwischen Ehrenstellen und Geld. — Ein alter Adel hat Würde, ist ein Werk der Zeit allein; der neue ist ein Werk der königlichen Macht. Die welche zuerst sich zum Adel erheben, zeichnen sich durch einen Glanz von Tugenden aus, aber nicht durch Unschuld, denn zu Ehrenstellen steigt man selten anders empor, als durch eine Mischung guter und böser Künste. Der Adel zweiter Klasse ist zu begünstigen, weil er nicht gefährlich ist und den höheren Adel in Schranken halten kann; da er die unmittelbare Aufsicht über das Volk hat, so dämpft er am besten die Bewegungen desselben. — Die Kaufleute sind gleichsam die Pfortadern; wenn sie nicht im Wohlstand sich befinden, so kann zwar ein Reich einige kräftige Glieder haben, aber es hat leere Adern und einen mageren Körper-Zustand. — Das Volk bringt selten eine Gefahr hervor, wenn es nicht mächtige Anführer hat, oder wenn man nicht eine Veränderung einführt in der Religion, in alten Gewohnheiten, in der Beschwerung der Abgaben oder in dem was den Lebens-Unterhalt verkürzt. — Alle Vorschriften für Könige sind eingeschlossen in zwei Warnungen: bedenke dass du ein Mensch bist und bedenke dass du ein Statthalter Gottes bist; die eine geht darauf hinaus ihre Macht in Schranken zu halten, die andere ihren Willen zu leiten.

Eine besondere Aufmerksamkeit widmet Baco auch den Unruhen und Empörungen (ib. 15). Er will im Allgemeinen durch zweckmässige politische Reformen dieselben vermieden wissen und giebt Rathschläge, welche einen über seiner Zeit stehenden umfassenden politischen und öconomischen Blick verrathen. Andererseits aber nimmt er seine Zuflucht zu Mitteln, die denen Machiavells an Schlechtigkeit nicht viel nachgeben, jedoch weniger gewaltsam sind, da es sich hier nicht um die Regeneration eines durchaus schlechten Staates handelt. Ueber die Vorzeichen der politischen Stürme verbreitet sich Baco genauer; sie seien am stärksten, wenn die Dinge sich zur Gleichheit neigen und wenn eine der vier Säulen der Herrschaft, Religion, Gerechtigkeit, Besonnenheit (consilium) und Wohlstand erschüttert wird. Zwischen aufrührerischen Gerüchten und wirklichem Aufruhr ist nur ein Unter-

schied, wie zwischen Bruder und Schwester. Werden nun solche Gerüchte unter die Zeichen des Aufruhrs gezählt, so folgt hieraus nicht, dass eine strengere Unterdrückung der ersteren als Heilmittel gegen Unruhen diene, denn gewöhnlich geschieht es, dass sie, wenn verachtet, sehr leicht verschwinden und dass der eifrige Versuch sie zu unterdrücken ihre längere Dauer bewirkt. Der sicherste Weg sie zu vermeiden, ist den Stoff zu denselben zu entfernen. Derselbe ist ein zwiefacher: grosser Mangel und der Ekel an den vorhandenen Zuständen. Das ist ganz gewiss, dass es so viel Wünsche von Unruhen, als aufgeriebene Vermögen von heruntergekommenen Menschen giebt. Dann besonders, wenn vermindertes Vermögen und Dürftigkeit der Vornehmen mit der höchsten Armuth des Volks sich vereinigen, droht schwere Gefahr. Die Empörungen, die vom Bauche ihre Entstehung haben, sind die shlimmsten. Es möge aber der Fürst die Grösse seiner Gefahr nicht darnach abmessen, dass gerecht oder ungerecht das sei, was die Gemüther des Volks entfremdet, denn das hiesse das Volk für zu vernunftfähig halten, da es doch häufig seinem Vortheil entgegenarbeitet. Noch auch darnach, dass die Beschwerden, woraus der Hass entsteht, gross oder gering seien, denn jenes Uebelwollen ist am gefährlichsten, wo mehr gefürchtet als gefühlt wird. Für Schmerz giebt es ein Maass, für Furcht nicht. Auch beachte ein Fürst die gährende Unruhe der Gemüther nicht weniger, weil sie schon längere Zeit gedauert und keinen Schaden gebracht habe, denn wenn auch die Wetter öfter vorüberzogen, so vereinigen sie sich doch zuletzt und brechen los. — Die Ursachen der Empörungen sind: Neuerungen in der Religion, im Census, Veränderungen der Gesetze und Gebräuche, Verletzung der Freiheiten und Privilegien, allgemeine Unterdrückung, Beförderung Unwürdiger zu Ehrenstellen, Theurung des Getreides, nachlässige Entlassung der Soldaten, Verzweiflung der Partheien: alles endlich, was das Volk beleidigt und zugleich die Einzelnen zu einer gemeinschaftlichen Sache vereinigt. — Die Heilmittel gegen Aufruhr können im Allgemeinen nur unbestimmt bezeichnet werden; die gesetzmässige Heilung muss der besonderen Krankheit angemessen sein. Das erste ist, mit aller Mühe und Sorgfalt die materielle Ursache der Empörungen, Armuth und Mangel der

Bürger zu beseitigen. Dazu sind die Mittel: die Handelsverhältnisse zu befreien und wohl abzuwägen; Künste und Manufacturen einzuführen und zu pflegen; Trägheit und Müssiggang zu bekämpfen; Luxus und Verschwendung durch Aufwands-Gesetze zu beschränken; Boden und Acker mit gewinnreicher Cultur zu bearbeiten; für die verkäuflichen Dinge richtige Preise festzustellen, Census und Steuern herabzusetzen u. dgl. Vorzugsweise muss man verhüten, dass die Bevölkerung des Reichs nicht aufzehre den Ertrag der Nahrungsmittel für dieselbe. Hierbei kommt es jedoch nicht bloss auf die Zahl der Köpfe an, denn Wenige die viel verschwenden und wenig erwerben, erschöpfen den Staat weit mehr, als viele Sparsame und Erwerbfähige. Deshalb darf die Zahl der Vornehmen, der Geistlichen, der Gelehrten nicht zu gross sein. Vorzüglich muss man darauf sehen, dass nicht von Einzelnen Schätze aufgehäuft werden, denn Geld ähnlich wie Mist befruchtet nicht, wenn es nicht über das ganze Land ausgebreitet wird. Man muss daher jene Strudel des Wuchers, der Monopolien und die grossen in Weiden verwandelten Landgüter unterdrücken oder wenigstens beschränken. — Wenn nur eine von den beiden Hauptgattungen der Unterthanen, Vornehmen und Volk, feindlich gesinnt ist, so ist keine grosse Gefahr vorhanden. Denn langsam sind die Volksbewegungen, wenn sie nicht von Adligen angeregt werden. Die letzteren aber sind schwach, wenn nicht das Volk für sich selbst zu Bewegungen geneigt und geschickt ist. Dann erst tritt wirklich Gefahr ein, wenn die Mächtigeren warten, bis das Wasser sich trübt beim Pöbel. Für die Monarchen ist es also sicher und heilsam, die Neigungen des Volks zu gewinnen und in Schranken zu halten. Nützlich ist es, den Beleidigten oder Uebelwollenden eine gewisse Ausgelassenheit nachzusehen. Eines der stärksten Gegengifte gegen das Gift des Hasses ist, politisch und künstlich Hoffnung einzuflössen und zu nähren, die Menschen von einer Hoffnung zur anderen im Kreise herumzuführen. Es giebt kein sichereres Kennzeichen einer weisen Regierung, als wenn sie die Menschen durch Hoffnung zu fesseln weiss, wenn sie dieselben nicht befriedigen kann, wo die Dinge so vorsichtig behandelt werden, dass kein Uebel so peremtorisch zu drohen scheint, ohne dass eine Ritze von Hoffnung zum Entwischen sich

zeigt. Das kann um so leichter geschehen, da es in der Natur der Menschen wie der Factionen liegt, sich selbst zu schmeicheln, oder wenigstens zu ihrem Ruhme mit etwas zu prahlen, was sie gar nicht glauben. Eine gewöhnliche aber vortreffliche Vorsichts-Maassregel ist, kein Haupt aufkommen zu lassen, worunter das erbitterte Volk sich vereinigen kann. Solche Art Männer muss man dem Staate gewinnen und zwar gründlich oder ihnen Andere von derselben Parthei gegenüberstellen. Auch ist es ein nicht zu verachtendes Heilmittel, unter die regierungsfeindlichen Partheien Misstrauen zu säen. Denn übel steht es mit dem Staat, wenn die ihm Wohlgesinnten unter sich voll Zwiespalt, die Feindlichen und Bösen aber eng vereinigt sind. Endlich müssen die Fürsten für alle Fälle einige militärisch bewährte tapfere Personen um sich haben, um einen Aufstand in seinen ersten Bewegungen zu unterdrücken, denn sonst ist man an den Höfen der Fürsten furchtsam; nur müssen diese Kriegsmänner durchaus treu sein und von gutem Ruf und in gutem Vernehmen mit den übrigen Vornehmen stehen; sonst ist das Heilmittel schlimmer als die Krankheit.

Ueber die Beamten und Würden überhaupt stellt Baco Betrachtungen an, welche mehr einen individuell-ethischen Charakter haben und ein Streiflicht auf seine eigene politische Laufbahn werfen (ib. 11). Die Beamten, lehrt er, sind dreifache Sklaven, des Fürsten oder Staats, des Rufs und der Geschäfte. Eine wunderliche Gattung der Begierde, die Macht zu suchen und die Freiheit zu verlieren oder nach der Macht über Andere zu streben und die über sich selbst niederzulegen! Das Aufsteigen zu den Würden ist mühsam; durch Arbeit gelangt man zu noch mehr Arbeit; oft fehlt es auch nicht an unwürdigen Dingen; durch diese gelangt man zu Würden. Gewiss ist es für Männer, die in obrigkeitlichen Würden stehen, nöthig, die Ansichten der Anderen anzunehmen und dadurch sich glücklich zu wähnen, denn wenn sie nach ihrem eigenen Gefühl urtheilen, so finden sie nichts desgleichen. Nur dann erst, wenn sie bei sich überlegen, was Andere von ihnen denken und wie gern diese den Stand mit ihnen tauschen möchten, erst dann werden sie glücklich — dem Rufe nach. Männer, welche in Macht hoch stehen, kennen nicht sich selbst und haben, während sie durch Geschäfte zerstreut werden,

keine Zeit, für Gesundheit, Körper und Geist zu sorgen. Allerdings ist die Macht, sich Verdienste zu erwerben, ein wahrer und rechtmässiger Zweck des Ehrgeizes. Das gute Denken kann nicht in Handlung übergehen ohne ein öffentliches Amt, ohne Macht, gleichsam auf einem höheren Boden. Verdienste und gute Werke sind die wahren Zwecke der Anstrengung des Menschen und das Bewusstsein derselben die Vollendung menschlicher Ruhe. Es ist der klarste Beweis eines edlen Naturells, wenn Jemand durch Ehrenstellen besser wird, denn diese sind oder sollen sein Stellen für die Tugend. Wie aber in der Natur die Körper sich schnell zum Orte hin, ruhig am Orte selbst bewegen, so auch ist die Tugend bei der Bewerbung übertriebener, im Amte gemässigter. Jedes Aufsteigen zum Gipfel der Würden schreitet auf einer Treppe voll Krümmungen empor. Wenn Partheien Einfluss haben, so wird es gut sein, einer Parthei sich anzuschliessen, während man steigt und später, nachdem das Ziel erreicht ist, zu völliger Gleichheit gegen beide zurückzukehren. Dieses Anschliessen muss jedoch so vorsichtig geschehen, dass Jemand einer der Partheien zugethan scheint und doch, der Gegenparthei keineswegs verhasst, mitten durch die Partheien hindurch, sich die Bahn zu den Ehrenstellen eröffnet (ib. 49).

Bei allen Concessionen dieser Lehre gegen das Schlechte und die Schwäche der menschlichen Natur wird doch Niemand ihren sehr bedeutenden Fortschritt über die des 16. Jahrhunderts verkennen, sowohl was die ethischen und politischen Ideen, als die Universalität des Standpunkts und der Ausführung betrifft. Dabei fehlt aber die innere speculative Einheit des Princips in einer Moral, welche als Dienerin der Theologie ein selbständiges Princip nicht in Anspruch zu nehmen wagt und doch im Grunde eines solchen bedarf, da sie der Erkenntniss und der Selbstthätigkeit eine solche weitgreifende Bedeutung auf dem sittlichen Gebiete zugesteht. Dieser Mangel der innern Einheit, der in enger Beziehung steht zu der mangelhaften Herrschaft des sittlichen Princips in dem persönlichen Charakter des Mannes, giebt sich zu erkennen in der schwankenden Durchführung des eigentlichen Grundprincips der Liebe und der sittlichen Erkenntniss. An die Stelle des sittlichen Gesetzes, des Sollens, tritt die Erwägung dessen was da

ist, denn die sittliche Reflexion Baco's hat ihren Mittelpunkt nicht im Innern des sittlichen Subjects, sondern in der Vorstellung des göttlichen Gesetzes und der gegebenen schwachen menschlichen Natur; Baco spricht daher fast niemals aus sich selbst, aus seinem Innern heraus, sondern aus seiner universellen Beobachtung und Reflexion, so dass der Ausdruck der sittlichen Gesinnung niemals lebendig und kategorisch zum Vorschein kommt. Deshalb setzt er zu sehr herab die speculative Betrachtung der Ideen, der Zwecke, des Guten und der Güter und legt zu ausschliesslichen Werth auf die kluge umsichtige Erwägung der äusserlichen Mittel. Er stellt daher von der einen Seite nur das Natürliche dem Natürlichen, den Affecte die Affecte oder die Kräfte der Gewohnheiten und ähnliche Mittel entgegen; von der anderen Seite setzt er das Moment der freien sittlichen Gesinnung, als gegeben durch das Christenthum, voraus, nimmt es noch nicht in die philosophische Lehre selbst auf, fasst also auch noch nicht die inneren Vermittelungen, d. h. die Entwicklung dieses höheren innern Princips ins Auge. Das theologische und das natürliche oder philosophische Moment seiner Lehre stehen sowohl in practischer als in theoretischer Beziehung unvermittelt einander gegenüber. Das ideale und das realistische oder naturalistische Princip der Moral liegen hier noch unklar und unentwickelt neben einander. Auch hierin ist seine Lehre Ausgangspunkt und Vorbild der englischen Moral, dass überwiegend das realistische Moment entwickelt wird, das ideale jedoch niemals ganz verschwindet, sondern theils im Christenthum vorausgesetzt wird, theils realistisch in dem Triebe der Liebe oder der Güte seine Entwicklung findet. Baco hat auch auf diesem Gebiete das grosse Verdienst, Erkenntniss und Handeln durch ein engeres Band vereinigt zu haben.

Herbert von Cherbury 1581—1648.

Wie dringend auch die französischen Denker und Baco die absolute Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben empfehlen, so gestatten sie doch in der That dem Denken und der Vernunft eine so grosse Herrschaft, dass die geforderte absolute Unter-

werfung nicht realisirt werden kann. Ferner geht aus ihrer Polemik, besonders aus der Bacos hervor, dass andere Denker dieser Zeit in ihrer Religionslehre schon weit mehr auf die Vernunft sich zu stützen suchten. Einzelne Spuren davon finden wir bei den Schülern Wicleffs und besonders bei dem englischen Bischof Peacock in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; wie weit der letztere gegangen ist, wissen wir nicht, da seine Schrift nicht gedruckt ist (s. Lechler Geschichte des englischen Deismus S. 14). Indess der in den englischen philosophischen Schulen vorherrschende Nominalismus begünstigte nicht die objective Speculation über die göttlichen Dinge; bei dem Vorherrschen des Empirismus musste auch die philosophische Opposition gegen die kirchliche Theologie sich empiristisch gestalten. Verzichtete man auch auf eine besondere philosophische Erkenntniss Gottes, so konnte es doch nicht fehlen, dass die in sich selbst erstarkte Vernunft immer kühner die Zumuthung, Absurdes anzunehmen, zurückwies. Ferner musste der verwirrende Zwiespalt der Secten und Glaubensmeinungen auch religiöse Denker dazu führen, einen Maasstab für das Wahre und Falsche in denselben aufzusuchen. An der Spitze solcher Denker steht der tapfere Ritter und Kriegsmann Herbert von Cherbury, der seine 1624 zuerst erschienene Schrift de veritate in der Erholung zwischen seinen Kriegszügen schrieb. Er suchte eine Norm für die Wahrheit hauptsächlich in religiösen Dingen und schlägt dabei einen ähnlichen Weg ein, wie in der neuesten Zeit F. H. Jacobi. Statt zu erforschen, wie wir von dem gegebenen Bewustsein aus zu einer Erkenntniss Gottes gelangen, nimmt er eine unmittelbare Erkenntniss desselben wie der Wahrheit überhaupt an, welche im inneren Sinn oder in den dem Geiste angeborenen Gemeinbegriffen liege.

Die Gemeinbegriffe nämlich sind ihm diejenigen allgemeinen Gedanken in Beziehung auf einen gewissen Kreis von Gegenständen, welche Alle als wahr anerkennen, mögen sie von dem natürlichen Instinct für sich oder zugleich mit Hülfe der Reflexion gebildet werden. Die allgemeine Natur hat uns dieselbe, den Differenzen der Dinge entsprechend, gegeben und sie leitet uns sicher. Diese Begriffe erhalten aus sich selbst allein Glauben, sie fordern über die Vernunft, die Reflexion hinaus Vertrauen. Dem inneren

Sinn ist in Rücksicht auf sein Object mehr als dem äusseren Sinn und diesem mehr als der Reflexion zu trauen. Ein eigenthümliches Gebiet bilden die Gemeinbegriffe des Gewissens; die verschiedenen Stufen des Guten und Bösen werden erwogen, damit zuletzt ein Ausspruch zu Stande komme, wie gehandelt werden soll. Zu den Gemeinbegriffen des Gewissens gehört, dass wir uns selbst beherrschen sollen, ferner die Lehre: was du willst, dass dir nicht geschehe, das thue auch den Anderen nicht. So giebt es nun auch theologische Gemeinbegriffe. Was in Beziehung auf die Religion durch allgemeine Uebereinstimmung anerkannt ist, das ist ein religiöser oder theologischer Allgemeinbegriff. Die Religion überhaupt, wodurch der Mensch specifisch vom Thier sich unterscheidet, ist demselben gegeben worden, um ihn zu dem zu verpflichten, was er von selbst thun soll und damit zugleich die Eintracht Aller genährt werde. Die Religion besteht im sittlichen Leben, welches nach Gott als dem höchsten Gute strebt. Da alle Tugenden zusammengehören und sich gegenseitig mässigen, so ist selbst die religiöse Verehrung Gottes nur in Gemeinschaft mit allen übrigen Tugenden wahre Religion. Der natürliche Instinct aber, ein Werk der Natur oder der allgemeinen Vorsehung Gottes, im Gegensatz gegen die besondere Vorsehung oder Gnade, führt von selbst zur Religion. Die allgemeine Thätigkeit des Instincts nämlich, in welcher alle natürlichen Wesen übereinstimmen, ist das Streben der Selbsterhaltung. An das Gesetz der Selbsterhaltung schliessen sich alle anderen practischen Gesetze an, denn alle innere Thätigkeiten und Fähigkeiten sind auf die ewige Glückseligkeit als ihren letzten Zweck gerichtet; diesen verfolgen alle nach ihrer Weise unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Erhaltung. Der Instinct aber, um die Erhaltung des Einzelwesens zu sichern, darf auch die Erhaltung der übrigen Dinge, mit welchen es zusammenhängt, nicht vernachlässigen, dehnt sich daher auf die Erhaltung der Art, der Gattung und der ganzen übrigen Welt aus. Hieraus entstehen die Begriffe des Schönen, Guten und alle ähnlichen. In der Natur ist überall ein lebendiger Same, eine plastische Kraft, welche die Keime eines weit vollkommneren Lebens enthält, als dieses irdische: es ist hierin die Hoffnung auf ein unsterbliches Leben begründet, welches in der

Erhaltung seiner selbst seine unvergängliche Grundlage hat. An den natürlichen Instinct und sein Streben nach der ewigen Seligkeit sind wir stets gebunden; in Rücksicht auf diesen letzten Zweck sind wir nicht frei; nur in Rücksicht auf die Mittel sind wir frei. Der natürliche Instinct ist im Menschen die erste der Fähigkeiten, die Freiheit des Willens die letzte. Zwischen diesen beiden liegen alle übrigen Fähigkeiten so, dass die am meisten nothwendigen Handlungen an den natürlichen Instinct sich anreihen.

In diesen Gemeinbegriffen des natürlichen Instincts liegt nun auch der Prüfstein für die Wahrheit der Religion. Nichts kann wahr sein, was unseren allgemeinen Grundsätzen widerspricht; über die Vernunft kann Manches hinausgehen, aber ohne Vernunft kann nichts von uns gebilligt werden. Von dem historischen Glauben an die Autorität müssen wir wohl unterscheiden den Glauben an Gott und die Natur, welcher in unserem Gewissen spricht. Die natürlichen Fähigkeiten, welche Gott auf sich und die ewige Seligkeit gerichtet hat, lassen sich zwar durch die Freiheit in den Schlaf wiegen und zu Irrthümern verleiten aber nicht ausrotten. Den Menschen kannst du nicht ausziehen; die Freiheit kann den Sinn für das Göttliche nicht auslöschen. Mit der Gewissheit, welche die allgemeinen Grundsätze und der innere Richterstuhl uns gewähren, kann kein äusseres Zeugniss der Wahrheit sich vergleichen. Das was nicht auf dem gemeinsamen Zeugniss der Fähigkeiten und Begriffe beruht, das ist nicht für das Menschengeschlecht überhaupt. Was als ein Offenbartes von Anderen empfangen worden, ist schon nicht mehr Offenbarung, sondern Tradition, Geschichte. Wenn gleich Herbert die Wahrhaftigkeit der besonderen Offenbarungen Gottes anerkennt, so findet er doch den Beweis für dieselbe schwierig. Es kann, lehrt er, der natürlichen Religion etwas hinzugefügt werden auf gleiche Weise wie dem natürlichen oder göttlichen Recht durch das positive Gesetz. Die Gnade setzt hinzu gleichsam einen Gipfel des Guten, aber das, was nach der wahren Vorschrift des Glaubens zugesetzt worden sein mag, muss als ein Höchstes (superliminare et fastigiatum) durch jene Grundlage gestützt, d. h. nach den Regeln der natürlichen Religion, nach jenen Gemeinbegriffen beurtheilt werden. Herbert verwirft daher die Lehren, dass Gott den Sünder

aus reinem Wohlgefallen verdamme, dass ein Sünder von Gott gänzlich verworfen sei und nicht aus freiem Willen durch aufrichtige Reue sich bekehren könne.

Da Wiederherstellung der natürlichen Religion bildet das Wesen des Christenthums. Dasjenige in den Religionen, was von allen Völkern anerkannt und nur durch willkürliche Zuthaten verdeckt worden ist, der Glaubensinhalt der wahrhaft katholischen Kirche, der Kern aller Religionen ist in den 5 Artikeln enthalten, auf deren Entdeckung Herbert grosses Gewicht legt:

1) Das Dasein eines höchsten Gottes.

2) Dies höchste Wesen muss verehrt werden.

3) Tugend mit Frömmigkeit vereinigt sind stets die Haupt-Bestandtheile der Gottesverehrung gewesen.

4) Abscheu vor Verbrechen hat immer den Seelen der Menschen eingewohnt und hiermit die Ansicht, dass alle Sünden und Laster bereut und ausgesühnt werden müssen.

5) Es giebt eine Belohnung und Bestrafung in und nach diesem Leben durch die göttliche Güte und Gerechtigkeit.

Es ist in dieser rational-empirischen Lehre Herberts der Ausgangspunkt der natürlichen Religionslehre oder des sogenannten Deismus enthalten, dessen Ausbildung mit der der Moral in einer gewissen Wechselwirkung steht, denn die rationale Auffassung der Religion musste sich immer mehr zu einer ethischen gestalten, je mehr der ethische Sinn in der Auffassung des menschlichen Lebens sich entwickelte und umgekehrt musste die Moral eine Stütze finden in einer natürlich-sittlichen Religionslehre. Freilich bleibt die philosophische Begründung hier bei den ersten Elementen eines psychologischen Empirismus stehen, aber die ganze Ausführung entsprach den Bedürfnissen jener Zeit und fand bald weitere Verbreitung und Ausbildung.

Milton 1608—1674.

Der Dichter des verlorenen Paradieses ist in Deutschland weniger gekannt als Denker und Publicist. Erst neuerlich hat uns G. Weber mit seinen prosaischen Schriften näher bekannt

gemacht in einer umfassenden Abhandlung in Raumers historischem Taschenbuch Jahrg. 1852 und 1853, auf welche wir diejenigen verweisen, welche genauer den Inhalt der einzelnen Schriften kennen zu lernen wünschen. Sein Leben ist von Toland und Anderen beschrieben worden. Wir wissen aus seinen eigenen Schriften, wie er von der ersten Jugend an bis zum spätesten Alter mit dem grössten Eifer sich wissenschaftlichen Studien hingab, welcher übermässige Fleiss ihm später den Verlust des Gesichts zuzog, ferner dass er niemals, wie ihm vorgeworfen worden, mit unedlen Lüsten seine Seele befleckte, sondern dem nachstrebte, was ihn das Wort Gottes, mit den Studien des classischen Alterthums und der Philosophie vereinigt, als das Beste erkennen liessen, wie er später (gegen 1640) in den kirchlichen und politischen Bewegungen seiner Zeit einen Weg sich öffnen sah, um das ganze Leben der Sterblichen von Knechtschaft zu befreien, den Weg nämlich der von Religion und Zucht ausgehe, dann zu den Sitten und Institutionen des Staates sich wende, den Weg der wahren und festen Freiheit, welche nicht aussen, sondern innen zu suchen ist, welche nicht durch Kampf, sondern durch richtige Anordnung und Leitung des Lebens vorzugsweise erlangt werden kann; wie er beschlossen, alle seine Kräfte der Erlangung jener dreifachen Freiheit, der kirchlichen, häuslichen und bürgerlichen zu widmen. In das öffentliche Leben trat er nur für kurze Zeit als Staatssecretär unter Cromwell. Seine prosaischen Schriften sind demnach polemischen Inhalts, gegen die Entartung in der Kirche, im Privatleben und im Staate gerichtet; sie gehören jener merkwürdigen Epoche der englischen Revolution von 1640—1660 an, welche durch ihren religiös-puritanischen Character sich von allen anderen Revolutionen unterscheidet. Sie sind freilich nicht unberührt geblieben von dem stürmischen radicalen Geiste dieser Zeit, aber sie tragen im Wesentlichen das Gepräge einer durchaus reinen, edlen auf das Höchste gerichteten idealen Natur. Man hat ihn durchaus mit Unrecht als einen Phantasten und Schwärmer oder als einen Partheimann bezeichnet. Er steht in seiner sittlichen und geistigen Bildung viel zu hoch, er hatte mit gelehrten biblischen Studien zu sehr die des classischen Alterthums, der Geschichte, der Philosophie

vereinigt, um sich dem blinden kirchlichen und politischen Fanatismus der Puritaner hingeben zu können. Wir appelliren, was die Zeugnisse der Historiker über seinen Charakter betrifft, von den früheren auf Macaulay, der ihn in seinem essay über Milton rechtfertigte. „Er gehörte", bemerkt dieser, „keiner Parthei an; vielmehr waren in seinem Charakter die edelsten Eigenschaften jeder Parthei in harmonischer Einheit verbunden, da seine Natur die niedrigen und verderblichen Elemente ihrer Eigenschaften verwarf. Von den Puritanern hatte er die Richtung des Geistes auf Gott und Unsterblichkeit und damit zugleich die Verachtung der äusseren Umstände, ihre Ruhe, ihre Tapferkeit, ihren unbeugsamen Entschluss, aber er war nicht angesteckt von ihren wahnsinnigen Selbsttäuschungen, von ihrer Verachtung der Wissenschaft, von ihrer Abneigung gegen Lebenslust. — Milton gehört unter die wenigen Charaktere, die in der strengsten Prüfung sich als rein bewährten". — Mit seiner religiösen Begeisterung steht im Gleichgewicht die sittliche und intellectuelle Kraft seines Geistes. Obgleich ein frommer gläubiger Christ in der strengsten Bedeutung des Worts, stützt er sich doch zugleich fest auf die Gesetze der Natur oder Vernunft, von denen er meint, dass sie unmöglich dem göttlichen Geist des Evangeliums widersprechen könnten. Hätte er in einer ruhigeren Zeit gelebt, so würde der philosophische Geist, der jetzt in seinen Schriften nur rhapsodisch zum Vorschein kommt, ohne Zweifel mehr zu einer systematischen Lehre entwickelt worden sein, aber auch jetzt erhebt er sich über die ethischen Ansichten seiner Zeit.

Ehe wir mit Milton zu der Betrachtung jener dreifachen Freiheit übergehen, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die zu Grunde liegende Ansicht über Gott, Welt und Geist. Was zunächst die Erkenntniss Gottes betrifft, so hält sich Milton streng an die Offenbarung, an die Lehre der H. S. In der Dedication zu der Uebersicht der christlichen Lehre, die er zu seinem eigenen Gebrauche zunächst verfasst hatte, die erst nach seinem Tode herausgegeben worden ist (4. Band der prosaischen Werke), erklärt er, bloss ein Anhänger der H. S. sein zu wollen und er stellt auch wirklich die christliche Lehre durch einzelne angeführte Stellen dar, indem er so wenig wie möglich Eigenes hinzufügt.

Niemand, bemerkt er, kann richtige Gedanken von Gott haben, wenn er die Natur oder Vernunft allein, unabhängig von dem Wort, der Botschaft Gottes, zu seiner Führerin nimmt. Er erklärt sich daher öfters sowohl gegen die metaphysischen Subtilitäten (c. 15), als gegen die kleinliche gemeine Auffassung der göttlichen Dinge (Prose works I. c. 26). „Wer ohne eine andere Vollmacht als seine eigene phantastische Uebertreibung es auf sich nimmt, die geheimen unerforschlichen Geheimnisse der hohen Vorsehung zu entdecken, der verkennt und verläumdet dieselben und nähert sich der tollen Vermessenheit jener verworfenen Geister, welche das Schwert der Gerechtigkeit aus Gottes Hand reissen und es gerechter nach ihrem eigenen Kopfe gebrauchen möchten (p. 374). Die meisten Menschen sind nur zu geneigt, die Gerichte Gottes und alle anderen Begebenheiten der Vorsehung oder des Zufalls so auszulegen, dass sie zur Rechtfertigung ihrer wenn auch noch so schlechten Sache dienen und Alles der besonderen Gunst Gottes gegen sie zuschreiben". — Von der anderen Seite hebt er in der Dedication, wie durchgängig in seinen Schriften, die Nothwendigkeit hervor, die Lehren der Kirche zu reinigen und zu sichten und nach unserer individuellen Ueberzeugung über dieselbe zu denken und zu schreiben. Die Gaben der Vernunft oder natürlichen Weisheit betrachtet er als von Gott verliehene, da der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei (c. 12). — Als die edelste und werthvollste bezeichnet er (prose works II. 428. ff.) die Erkenntniss Gottes und seiner Herrlichkeit und die dessen, was unfehlbar gut und glücklich ist in den Zuständen des menschlichen Lebens. Dass die sittliche neben der religiösen nöthig sei, leitet er ab aus der Stellung des Menschen. „Da seit Adams Sündenfall Gutes und Böses in der Welt unzertrennlich verbunden ist, so müssen die Menschen durch christliche Erziehung in den Stand gesetzt werden, beides zu erkennen und das Gute zu ergreifen. Die unbewusste Tugend, welche auf der Unkenntniss des Bösen beruht, ist wenig werth. Was den Menschen rein macht, ist die Prüfung und diese geschieht am Entgegengesetzten. Die Tugend also, welche nicht den Reiz dessen erkennt, was das Laster seinen Anhängern verspricht und es dennoch verwirft, ist nicht eine reine Tugend. — M. vertraut ganz der Kraft der

Wahrheit, dass sie siegen werde im Kampf mit dem Irrthum. „Die Stärke der Wahrheit gränzt an Allmacht; sie bedarf zu ihrem Siege keiner künstlichen Mittel; man gebe ihr nur Raum und binde sie nicht im Schlaf, denn dann spricht sie, im Gegensatz zu dem alten Proteus, nicht wahr, sondern nimmt alle mögliche Gestalten mit Ausnahme der eigenen an". Aber Selbstthätigkeit, Energie ist nöthig. „Uebung und Bewegung hält eben so den Glauben und die Erkenntniss, wie die Glieder und den Körper in Gesundheit. Die Theile der zerstückelten Wahrheit müssen auf verschiedenen Wegen gesucht werden. Immer dasjenige suchen, was wir noch nicht wissen mit Hülfe dessen, was wir bereits kennen, immer Wahrheit an Wahrheit reihen, wie wir sie finden, denn ihr ganzer Leib ist gleichartig und proportionirt: das ist die goldene Regel in der Theologie wie in der Mathematik und bringt auch die beste Harmonie in der Kirche hervor«. Die Wirkungen der Wahrheit aber umfassen das ganze Leben, das politische nicht minder, wie das kirchliche (II, 503). »Die Eigenschaft der Wahrheit ist, wo sie öffentlich gelehrt wird, die Geister einer Nation vom Joch zu befreien, zuerst von den Fesseln der Sünde und des Aberglaubens, nach welcher alle sittliche und gesetzliche Freiheit des bürgerlichen Lebens nicht ausbleiben kann". In dem eifrigen Forschen des englischen Volks nach Wahrheit mitten in Kriegen und Gefahren findet M. die Bürgschaft nicht nur der Tapferkeit und des Sieges über die Feinde, sondern auch aller übrigen glücklichen Erfolge (II. 94). „Wenn der Geist eines Volks so kräftig auflebt, dass er nicht nur die Freiheit bewahrt, sondern auch zu den gründlichsten und erhabensten Gegenständen des Streites und neuer Erfindung sich wendet, so deutet dies darauf hin, dass es die alte runzlichte Haut der Verderbniss abstreift, diese Schmerzen überlebt, sich verjüngt, dass es eingeht auf die ruhmvollen Pfade der Wahrheit und glücklicher Tugend, bestimmt gross und geehrt zu werden in künftigen Zeitaltern. Mir däucht, ich sehe im Geiste eine edle und mächtige Nation gleich einem starken Manne aus dem Schlafe sich erheben und ihr unüberwindliches Haupt schütteln: mir däucht, ich sehe sie gleich einem Adler ihre mächtige Jugend zum Fluge gewöhnen und die geblendeten Augen stärken an den Strahlen

der vollen Mittagssonne, reinigend ihr lange missbrauchtes Gesicht an dem Brunnen himmlischer Klarheit". —

Wie in der Auffassung Miltons der wahrhafte Glaube mit der wahren Erkenntniss zusammenfällt, so auch ist von beiden die wahre Sittlichkeit oder Tugend unzertrennlich. Die evangelische Religion ist, der angeführten Darstellung zufolge, in Glaube und Liebe enthalten; die Liebe umfasst die praktische Religion, d. h. alle Früchte des Geistes, welche aus dem lebendigen Glauben fliessen (vgl. II, 534). Wer, bemerkt er, (Eikonokl. 1.) durch irgend eine Art der Frömmigkeit in Worten, ohne die Bewährung und den Ernst angemessener Thaten, von der Rechtschaffenheit einer Person überzeugt sein kann, der hat noch viel zu lernen. Die innigste Verbindung der Dogmatik mit der Ethik charakterisirt seine Darstellung der christlichen Lehre, und tritt am anschaulichsten in den Lehrstücken über die Wirksamkeit Christi hervor. In der Sittenlehre, wie überhaupt in seinen Schriften legt er am meisten Gewicht auf die Tugenden der Liebe und Rechtschaffenheit. Die Liebe, welche er öfters als den Kern der christlichen Tugend bezeichnet, umfasst die Pflichten des Individuums gegen sich selbst und den Nächsten. Die Liebe eines Menschen gegen sich selbst besteht darin, dass er sich selbst nächst Gott liebt und dass er sein zeitliches und ewiges Gut sucht; die Liebe ist so zu reguliren, dass unsere höchsten Neigungen auf die ihrer würdigsten Gegenstände gehen. Die brüderliche und christliche Liebe bezeichnet er als die stärkste aller Neigungen, vermöge deren die Gläubigen sich gegenseitig lieben und einander beistehen als Glieder Christi und so viel wie möglich Eines Geistes, wodurch sie Geduld haben mit den schwächeren Brüdern und denen die verschiedener Ansicht sind. Die andere wesentliche den Wiedergeborenen zukommende Tugend ist die Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit, welche gegen unseren Nächsten und gegen uns selbst zu üben ist. Die gegen uns selbst besteht in einer geeigneten Milde der Selbstregierung; sie schliesst ein die vollständige Regulirung der inneren Neigungen und die vorsichtige Verfolgung des äusseren Guts und die geduldige Ertragung äusseren Uebels. Die von Milton näher beschriebenen speciellen Tugenden oder Pflichten, welche anzusehen sind als die mannigfachen Arten der

Liebe und Gerechtigkeit, schliessen ein die Regulirung nicht nur unserer Handlungen, sondern auch unserer Neigungen, die sie angehen.

Von diesem Standpunkt aus erkennt er eben so bestimmt und entschieden die göttliche religiöse Quelle aller sittlichen Handlungen als die freie vernünftige Seite derselben an. Die wahre Verehrung Gottes, lehrt er, besteht hauptsächlich in der Ausübung guter Werke. Gut sind die Werke, welche wir thun durch den Geist Gottes, welcher in uns wirkt durch den Glauben zum Ruhm Gottes, zu der sicheren Hoffnung unseres Heils und zur Erbauung unseres Nächsten. (II, 1). Hieraus mögen wir erkennen die Eitelkeit menschlicher Verdienste, wenn wir bemerken: 1) unsere gute Handlungen sind nicht unsere eigenen, sondern Gottes der in uns wirkt; 2) wären sie unsere eigenen, so sind sie unsere Schuldigkeit; 3) in keiner Beziehung kann eine Proportion sein zwischen unserer Pflicht und der uns verheissenen Belohnung. — Die erste bewirkende Ursache guter Werke ist Gott; Gott aber bestimmt durch einen nothwendigen Rathschluss nichts, wovon wir zugleich wissen, dass es in der Kraft des Menschen liegt. Vielmehr liegt in den Rathschlüssen Gottes die Freiheit des Willens, denn wäre derselbe nicht frei, so müsste Gott in irgend einem Grade auch an dem Bösen Theil haben, als Urheber der Sünde angesehen werden. — Nach der endlichen Seite hin ist die Tugend wie durch die Erkenntniss, so auch durch die Freiheit bedingt. „Als Gott dem Menschen die Vernunft verlieh, gab er ihm auch die Freiheit der Wahl, denn Vernunft ist nicht ohne freie Wahl. Wir selbst können einen gezwungenen Gehorsam, eine gezwungene Liebe, ein gezwungenes Geschenk nicht achten. Gott schuf den Menschen frei und gab ihm die Erkenntniss des Guten und Bösen; in seiner Wahl besteht sein Verdienst, sein Recht auf Belohnung, das Lob seiner Enthaltsamkeit. Hat nicht Gott in uns die Triebe und die Freuden geschaffen, dass sie, in richtige Harmonie gesetzt, die wesentlichen Bestandtheile der Tugend seien? — Man entfernt nicht die Sünde, nicht die innere Begierde derselben, wenn man ihr Object beseitigt und thut man dies, so beseitigt man auch die Tugend, denn Tugend und Laster haben denselben Gegenstand. Hätte ich zu wählen, ich würde einen Gran freigewählter Tugend einer Masse durch Zwang ver-

hinderten Uebels vorziehen. Denn Gott legt mehr Werth darauf, dass ein einziger Tugendhafter durch sich selbst wachse und gedeihe, als dass zehn Lasterhafte abgehalten werden. Die Freiheit preist er daher (II, 94) als die Ursache der nationalen geistigen Erhebung; sie ist die Amme aller grossen geistigen Kräfte; sie hat erleuchtet unsere Geister, sie hat befreit, erweitert und erhoben unsere Begriffe über sich selbst.

Die Frage, wie nun der christliche Glaube und die Liebe Gottes als Grundprincip das Handeln in Erkenntniss und freier Wahl bestimmen sollen, hat Milton nicht zum näheren Gegenstand seiner Untersuchung gemacht; er erkennt indess neben dem Gemeingefühl der christlichen Gemeinde oder der christlichen Achtung der Anderen die Ehrfurcht vor uns selbst als vermittelndes Princip an. (II. 490. ff). Wenn die Liebe Gottes als ein vom Himmel gesandtes Feuer, welches auf dem Altar unserer Herzen lebendig erhalten werden soll, das erste Princip aller guten und tugendhaften Handlungen im Menschen ist, so ist die fromme und gerechte innere Achtung und Ehrfurcht vor uns selbst das zweite und kann gedacht werden als die radicale Feuchtigkeit und Hauptquelle, woraus jede lobenswerthe, werthvolle Handlung ihren Ursprung nimmt. Sich des Schlechten in Gegenwart eines Anderen zu schämen und die Ansicht, die Autorität eines guten Menschen mehr als die eines bösen zu scheuen: dies ist allerdings etwas, was an Tugend gränzt, aber Viele werden mit dieser Furcht vor Schande, wenn sie sich allein finden und ihren Ruf retten, mit anderen Gewissensscrupeln sich abfinden und mit ihren lieberen Lastern im Geheimen einen engen Vortrag eingehen. Aber der, welcher sich selbst in gebührender Ehrfurcht hält sowohl wegen der Würde des göttlichen Ebenbildes in sich als wegen des Preises seiner Erlösung, der sichtbar auf seine Stirn geschrieben ist, erachtet sich selbst für eine angemessene Person, die edelsten besten Handlungen auszuüben, und für viel zu gut, um sich mit Sünde zu beflecken; er fürchtet nicht so sehr den Vorwurf Anderer, als er erröthet, indem er dies ernste bescheidene Auge auf sich wendet, wenn er sich selbst Sündhaftes im tiefsten Geheimniss thun oder vorstellen sieht; die Liebe Gottes kann von dieser frommen Rücksicht auf sich nicht getrennt sein.

Die Freiheit aber, die Grundbedingung aller wahren christlichen Tugend, fordert Milton für alle Lebensgebiete in Kirche und Staat zurück, und unterscheidet drei Arten der Freiheit, ohne welche das Leben nicht in angemessener Weise zugebracht werden könne, die kirchliche, die häusliche und die politische. Wir wenden uns zunächst zu derjenigen, worauf er das grösste Gewicht legt (II, 94, 133. ff). „Vor allen Freiheiten gieb mir die zu erkennen, mich auszusprechen frei dem Gewissen gemäss. — Wer kann ruhig bleiben und mit Zufriedenheit etwas geniessen, wer nicht die Freiheit hat, Gott zu dienen und seine Seele zu retten nach dem besten Lichte, welches Gott zu dieser Absicht ihm eingepflanzt hat, durch das Lesen seines offenbarten Willens und die Führung seines heiligen Geistes!

Die kirchliche Freiheit.

Wir gehen hier nicht ein auf die Polemik seiner verschiedenen kirchlichen Schriften, in welchen er die Gründe gegen seine Gegner gewöhnlich aus der Bibel und der Kirchengeschichte schöpft, sondern beschränken uns auf die allgemeinen Grundsätze, die er geltend macht. Am schärfsten tadelt er die Unfreiheit, welche in der Intoleranz im gemeinen Leben ausgeübt wird. Wie viele Dinge, bemerkt er (II, 96.), könnten in Frieden ertragen und dem Gewissen überlassen werden, hätten wir nur Liebe, wäre nicht das gegenseitige Richten das stärkste Bollwerk unserer Heuchelei! Ich fürchte, dieses eiserne Joch äusserer Conformität hat unseren Nacken das Brandmal der Sklaverei aufgedrückt. Wir nehmen Anstoss und sind ungeduldig bis aufs äusserste, eine Gemeinde von der anderen zu trennen, wenn es sich auch nicht um wesentliche Dinge handelt. Durch unsere Neigung zu unterdrücken, durch unsere Trägheit, ein gefesseltes Stück der Wahrheit den Klauen der Gewohnheit zu entreissen, kümmert es uns nicht, Wahrheit von Wahrheit gesondert zu erhalten, was von Allen die wildeste Uneinigkeit ist. Wir bemerken nicht, dass, während wir auf alle Weise eine strenge äussere Formalität begünstigen, wir recht bald wieder in diese grobe conforme Stupidität zurückfallen können, einen steifen und todten Klumpen von Holz, Heu und

Stoppeln, gezwungen und gefroren zusammen, was mehr bedeutet für die schnelle Entartung der Kirche als einige Spaltungen. — Unter diesen phantastischen Schrecknissen von Secten und Spaltungen thun wir Unrecht diesem ernsten eifrigen Durst nach Wahrheit, welchen Gott in diesem Staat erweckt hat. Was Manche beklagen, darüber sollten wir uns vielmehr freuen, sollten preisen diese fromme Neigung der Menschen, die übel anvertraute Sorge für ihre Religion wieder in ihre eigene Hände zu nehmen. Ein wenig edle Weisheit, ein wenig Nachsicht gegeneinander, ein Korn christlicher Liebe möchte alle diese thätigen Kräfte zu Einem allgemeinen und brüderlichen Suchen nach Wahrheit vereinigen, könnten wir nur entgehen dieser prälatischen Tradition, die freien Gewissen und christlichen Freiheiten in Kanones und Vorschriften zu zwängen. —

Dass nun aber im Glauben und in der Ausübung der Religion nach seiner gewissenhaften Ueberzeugung Niemand durch irgend eine äussere Macht auf Erden bestraft oder belästigt werden solle, hofft Milton durch Folgendes nachzuweisen. 1) Es kann nicht geläugnet werden, da es die wesentliche Grundlage unserer protestantischen Religion ist, dass wir in diesem Zeitalter keine andere göttliche Regel oder Autorität ausser uns haben können, als die H. S., und keine andere in uns, als die Erleuchtung des heiligen Geistes, indem wir in der Auslegung der Schrift nur uns selbst verantwortlich sind. Da die Schriften nicht verstanden werden können ohne göttliche Erleuchtung wovon Niemand wissen kann, dass sie zu allen Zeiten ihm einwohnt und noch weniger, dass sie einem Anderen zu einer gewissen Zeit nicht einwohnt, so folgt klar, dass kein Einzelner und keine Korporation in diesen Zeiten als unfehlbarer Richter und Gesetzgeber in Religionssachen auftreten, vielmehr Jeder nur für sein eigenes Gewissen entscheiden kann. Sollen beide Glaube und Liebe rein bleiben, so müssen sie in der Freiheit wurzeln. Der innere Glaube spottet jedes Zwangs. Das Evangelium hat uns nicht darum von den Banden des Gesetzes befreit und aus dem Zustand der Furcht in den der Kindschaft Gottes geführt, um uns in die Bande eines menschlichen Gesetzes zu schlagen und uns das Joch der Menschenfurcht aufzulegen. Manche werden einwerfen, dass

dies alle Kirchenzucht und Censur der Irrthümer über den Haufen wirft, wenn Niemand bestimmen kann. Meine Antwort ist, das was sie hören, ist klares Schriftwort, was nur ausschliesst Ausspruch und Entscheidung der Kirche, so fern sie endigen in Gewalt gegen das unüberzeugte Gewissen. Körperliche Gewalt und Geldbusse sind in allen geistlichen Dingen die Waffen des Antichrists. Wenn aber Kirchenfürsten keine Gewalt zu zwingen haben, so hat noch viel weniger die bürgerliche Obrigkeit diese Autorität. Nicht derjenige, der gegen einen Lehrpunkt der von der ganzen Kirche angenommen ist, nach bestem Wissen und Willen der Schrift folgt, ist ein Häretiker, sondern derjenige, der einer Versammlung oder seinem Pastor folgt, ohne einen anderen Grund zu kennen, mag auch der Inhalt seines Glaubens ein wahrer sein, oder derjenige, der Traditionen und Ansichten festhält, die nicht in der H. S. begründet sind. Dies thut nur der Papist; der, welcher alle Anderen für Häretiker hält, ist selbst ein solcher. Für Protestanten also, deren gemeinsame Regel und Prüfstein die Schrift ist, kann nichts gewissenhafter, gerechter protestantischer erlaubt sein, als eine freie ordentliche Erörterung jeder durch die Schrift bestreitbaren Ansicht. 2) Die weltliche Macht hat kein Recht in geistlichen Dingen zu urtheilen, wenn sie auch dazu im Stande wäre, denn Christus hat eine eigene Regierung, die sich selbst genügt für alle Zwecke und ganz verschieden ist von der bürgerlichen Obrigkeit; diese herrscht durch äussere Gewalt, während jene es nur mit dem innern Menschen und seinen Handlungen zu thun hat. Wenn unser Glaube und unsere practische Pflicht in der Religion, die in der Liebe enthalten ist, unsere ganze Religion umfassen, wenn diese aus den Fähigkeiten des inneren Menschen frei und ohne Zwang ihrer Natur nach hervorgehen und unser Handeln nicht nur aus Fähigkeiten, die mit Freiheit begabt sind, sondern aus Liebe, die unfähig der Gewalt ist, entspringt: wie kann eine solche Religion Gewalt der Menschen zulassen? das äussere Bekenntniss erzwingen heisst zur Heuchelei treiben, nicht die Religion fördern. Ein anderer Grund, warum Christus die äussere Gewalt in der Regierung seiner Kirche verwirft, ist, uns die göttliche Vortrefflichkeit seines geistlichen Königreichs zu zeigen, welches ohne

weltliche Kraft alle Kräfte und Königreiche dieser Welt, die nur durch äussere Kraft aufrecht erhalten werden, unterwirft. Das Evangelium, unser neuer Bund, ist in das Herz jedes Gläubigen geschrieben und kann nur mit Liebe und innerer Ueberzeugung ausgelegt werden. — Eine andere Strafe als die der Ausschliessung, Excommunikation steht keiner Kirchenbehörde zu; ungesunde Glieder sollen ausgeschlossen und ihrem Gewissen überlassen werden. Es ist eine Vermessenheit, die Freiheit, welche Gott in seiner Allwissenheit den Menschen verliehen hat, durch Zwangsgesetze zu zerstören.

Milton verwirft demnach hier, wie auch in den übrigen kirchlichen Schriften, die Vereinigung der geistlichen und zeitlichen Gewalt bei dem Papsthum und bei den protestantischen Prälaten. Die beiden Gebiete seien ursprünglich gesondert: zuerst vereinigten sich die Menschen zum Staat, damit sie sicher und frei ohne Gewaltsamkeit und Unrecht leben möchten, dann zur Kirche, um sittlich und religiös zu leben; jener hat seine Gesetze, diese ihre ganz verschiedene Zucht. In der Verwechselung der Functionen und Pflichten von Seiten der Beamten der Kirche und des Staats findet er den Grund aller Zwietracht, aller Laster, aller Kriege, alles Unheils. Deshalb auch, erklärt er, ertragen wir Protestanten die papistische Religion auf keine Weise, denn wir sehen dieselbe nicht so sehr als eine Religion an, wie als eine priesterliche Tyrannei unter dem Scheine der Religion, mit den Spolien der bürgerlichen Gewalt geschmückt, welche sie im Widerspruch mit der Einrichtung Christi an sich riss. Er schliesst daher die Katholiken als eine politische Faction von seiner Toleranz gegen alle Bekenntnisse und Religionen aus. Ihre Anerkennung des Papstes als Oberen beeinträchtige den schuldigen Gehorsam gegen den natürlichen Souverän. Dazu kommt endlich als Hauptgrund dieser Intoleranz Miltons die Intoleranz jener. „Diese Anhänger des Papsthums dulden niemals Andere, wo sie die Oberhand haben und ihre Lehre von der Dispensation, dass sie denen, welche sie als Ketzer ansehen, nicht Treue und Glauben schuldig sind, macht sie schlechter als die Atheisten und zu erklärten Feinden desjenigen Theils des ganzen Menschengeschlechts, der sich nicht zu ihnen bekennt.“ — Aber auch in der protestantischen Kirche

leitet er alle Uebel aus der Vermischung der beiden Gewalten, aus den hierdurch entstandenen Lastern der Prälaten, besonders der Habgier derselben ab. Die väterliche Gewalt der Apostel habe sich in eine oberherrliche Zwingherrschaft und das kirchlich-moralische Sittengericht in einen weltlichen Gerichtshof verwandelt und die hohen Einkünfte der Geistlichkeit seien die Ursache ihrer Hoffart, Habsucht, Wollust und Verweltlichung überhaupt.

Dagegen nun fordert M. solche Einrichtungen der Kirchenverfassung und des Cultus, wie sie jenen reinen religiös-sittlichen Zwecken des Christenthums entsprechen. Jene weltliche Oberherrschaft und Jurisdiction soll an die weltliche Macht zurückgegeben werden; jene innere geistliche sittliche Herrschaft, um die Seele in gesunder Constitution zu halten und zu reinigen, kommt nur den Dienern der Kirche zu (II, 490 ff.), in Gemeinschaft mit einer gewissen Anzahl ernster, gläubiger Brüder, denn der Unterschied zwischen Clerus und Laien ist, wie M. zeigt, nicht evangelisch. Wenn irgend etwas geschehen kann, um in uns jene edle christliche Ehrfurcht vor einander zu erzeugen, die wahre Amme und Wächterin der Frömmigkeit uud Tugend, so kann es nur durch eine solche Kirchenzucht geschehen, welche uns gewöhnt, die Versammlungen der Gläubigen zu achten und die Beleidigung derer zu meiden, welche er in Autorität gesetzt hat als eine heilende Oberaufsicht über unser Leben. Dies wird begleitet sein von einer religiösen Furcht, ausgestossen zu werden aus der Gesellschaft der Heiligen, aus dem natürlichen Schutz Gottes. Um aber zu jener eben bezeichneten religiösen Selbstachtung, die ein so wichtiger Punkt der Christlichkeit ist, zu gelangen, ist nichts wirksamer, als dass jeder gute Christ zu solchen Aemtern in der Kirchenzucht zugelassen werde, wozu seine geistigen christlichen Fähigkeiten und seine von der Kirche gebilligte gute Aufführung nach dem Exempel der apostolischen Kircheneinrichtung ihn autorisirt haben, denn durch Christus ist er zugelassen zu allen rühmlichen Privilegien der Heiligung und Annahme an Kindesstatt, die ihn heiliger machen als ein geweihter Altar; er hat keine Profanation eines heiligen Gegenstandes als von einem Laien zu fürchten, sondern nur, dass etwas Unheiliges aus seinem eigenen Herzen ihn und diese priesterliche Salbung, dieses geist-

liche Recht, wozu Christus ihn berechtigte, profanire. Die Hauptwirksamkeit aber gegen die beiden Hauptübel der Unwissenheit und Bosheit besteht in Ermahnungen und Vorwürfen. — M. verwirft im Cultus alle sinnlosen Ceremonien und Formen. Die festgesetzten Formen schwächen die Andacht, die wahre auf unmittelbare Herzensergiessung beruhende Frömmigkeit. In der Kindheit der religiösen Erkenntniss seien solche Formen, wie die einer Agende, nöthig und nützlich als Nothbehelf statt der aus lebendiger Begeisterung und Inspiration fliessenden Gebete, aber mit der Erweiterung der christlichen Erkenntniss müsse man diese Formen beschränken und jetzt ihrer ganz entbehren; die Gemeinde soll in andächtigem Gebete dem Prediger folgen, aus dessen Worten sichtbar der Geist Gottes redet. Wer frei zu Gott beten will, muss in die Tiefe seines Herzens hinabsteigen; aus einer trägen Andacht geht das fertige Gebet hervor, welches hastig auf den flüchtigen Fittigen der Formalität auffliegt, oder vielmehr wirkungslos niederfällt; es bringt Gott statt eines zerknirschten Herzens eine Reihe schaler und leerer Worte dar (Eikonok. 16). — Damit aber jene weltliche Corruption der Geistlichkeit aufhöre, soll die Kirche zur apostolischen Armuth zurückkehren; die Prediger sollen keine Besoldung, auch die Zehnten nicht mehr erhalten und von der Gemeinde gewählt werden. Wenn der Klerus hierdurch auch von seiner Stellung herabsinke und die theologische Wissenschaft Noth leide, so sieht M. hierin kein Uebel; die Seelsorge für die Armen und Niedrigen werde dadurch nicht leiden und die scholastische Gottes-Gelehrsamkeit könne entbehrt werden. Durch die Mittel des Kirchenvermögens könne der öffentliche Unterricht gehoben und dadurch die Erkenntniss göttlicher Wahrheiten wirksamer gefördert werden, als durch das Anhören kalter und hohler Predigten der Geistlichen einer Staatskirche, die sie um Lohn und Vortheil halten.

Die häusliche Freiheit.

Sie tritt zunächst im ehelichen Verhältniss hervor; Gesetze seien gegeben worden allem göttlichen, menschlichen, natürlichen Recht entgegen, dass der Ehegatte lieben soll, welche Ursache

er auch zum Widerwillen finden möchte; es handelt sich um die Befreiung von den Banden der kanonischen Gesetze, durch welche die Ehescheidung so sehr erschwert wird. Milton verhehlt sich nicht, dass er hier einen schweren Kampf habe mit Sitte und Gewohnheit, welche das Leben stillschweigend beherrschen und zu ihrer Stütze noch den Irrthum erzeugen. Wer, bemerkt er, gegen Sitte und Gewohnheit zu Felde zieht, der muss sich auf starken Widerstand gefasst machen; er muss fest sein in seinem Entschluss, rein in seinem Gewissen und Lebenswandel und unbekümmert um verläumderische Nachrede und ungegründete Verdächtigung. Die Wahrheit selbst bleibt zwar unbefleckt von äusserer Besudelung, wie der Sonnenstrahl, aber es waltet ein Unstern über ihrer Geburt, so dass sie stets als ein Bastard zur Welt kommt, zum Schimpf dessen, der sie ans Licht brachte, bis die Zeit, die Hebamme mehr als die Mutter der Wahrheit, das neugeborne Kind reinigt und es für echt erklärt. Seine Absicht sei, nicht der Unsittlichkeit ein freieres Feld zu eröffnen, vielmehr bezwecke er das häusliche Glück fester zu begründen, die christliche Liebe als höchstes Princip aller Gesetzgebung aufzustellen, eine tugendhafte Freiheit sei der grösste Feind unsittlicher Ausgelassenheit. Auf der Aufhebung eines unglücklichen Ehebundes beruhe nicht allein die Lebensfreude und der geordnete Zustand unserer erwachsenen Männer, sondern auch die liebevolle und sorgfältige Erziehung unserer Kinder; auch Prostitution und Ehebruch werden dadurch vermindert. Das kanonische Recht nämlich und seine Verfechter, die sich an den Wortlaut der Schrift anklammern, ohne bei deren Erklärung auf die Menschenliebe Rücksicht zu nehmen, erklärten die Ehe für ein Sacrament, das weder Ehebruch noch böswilliges Verlassen lösen könne. Demnach sollen nun Mann und Weib, sobald sie einmal durch die Kirche verbunden sind und das Ehebett getheilt haben, trotz aller Charakterverschiedenheit, Fehler, Abneigung, Leidenschaftlichkeit und Unverträglichkeit beisammen bleiben, sofern nur die Möglichkeit der sinnlichen Befriedigung vorhanden ist, mag auch immerhin der Hauptzweck der Ehe, sowohl dem göttlichen als dem Naturgesetz zufolge, das glückliche Zusammenleben und die gegenseitige Theilnahme an Freud und Leid, vermöge eines unwillkürlichen Wider-

willens der Ehegatten unerreicht bleiben. Gegen diese Lehre, welche der Natur Gewalt anthut, stellt nun Milton den Satz auf, dass eine widerspenstige unverträgliche Geistes- und Gemüthsverfassung, sofern sie auf einer Grundverschiedenheit der beiderseitigen Naturen, die nicht geändert werden können, beruht und den Hauptzweck der ehelichen Verbindung, Trost und Friede, hindert und stets hindern wird, ein wichtigerer Grund der Ehescheidung ist, als natürliche Impotenz. Gott wolle, dass jenes reine Verlangen nach einem gleichgesinnten Wesen, jenes Sehnen des Herzens, das man gewöhnlich Liebe nenne und stärker sei als der Tod, im Ehestand seine Befriedigung finden solle. Bleibt nun dasselbe, vermöge einer unglücklichen Wahl, unbefriedigt, soll darum der Elende der göttlichen Wohlthat untheilhaftig sein? Wenn ein solcher nach Scheidung strebt, so geschieht es aus Achtung vor dem heiligen Institut der Ehe, das er nicht entweihen, beflecken mag. Wie kann der Mensch seinem Gott in Heiterkeit des Herzens dienen, wenn er mit unlösbaren Banden an eine Ehe ohne Friede und Liebe gefesselt ist? Die in einer solchen Ehe ohne echte Liebe, Zufriedenheit und Freude erzeugten Kinder, welche ihre Geburt nur einer thierischen Nothwendigkeit zu verdanken hätten, seien wahre „Kinder des Zorns“ und nicht viel besser als Bastarde. Eine Frau, die dem Gatten keine Gefährtin sein könne im echten Sinne, treibe ihn zum Murren, zur Verzweiflung, zum Atheismus. — Die Ehe sei ein dreifacher Bund, ein göttlicher, ein bürgerlicher und ein fleischlicher. Der göttliche Bund sei ohne Zweifel der reinste und edelste und folglich eine Entweihung und Brechung desselben ein viel wichtigerer Scheidungsgrund als eine Befleckung des Ehebettes. Aus widerstreitenden Elementen könne kein harmonisches Ganzes geschaffen werden. Durch Scheiden und Verbinden des Ungleichartigen und Gleichartigen sei die Welt aus dem Chaos geschaffen worden und nur durch Trennung widerstrebender Ehegatten könne sie wieder aus dem Argen und der Verwirrung, in der sie jetzt schwebe, in einen verjüngten Zustand gebracht werden. Die Trennung von Ehegatten, die wegen verschiedener Naturbeschaffenheit einander abgeneigt sind, sei schon durch die Pflicht der Selbsterhaltung geboten; denn so gut eine Ehe getrennt werden dürfe,

wenn der eine Theil dem andern nach dem Leben trachte, so gut müsse auch eine Scheidung gestattet sein, wenn das eheliche Leben selbst durch Unverträglichkeit oder Hass getödtet werde, um so mehr, als aus solchen Verhältnissen nicht selten der wirkliche Tod des Einen oder des Anderen hervorgehe. Gerade weil die Ehe eine göttliche Anordnung sei, müsse man dieselbe in ihrer idealen Reinheit zu erhalten suchen. Ein zu strenges Ehegesetz bringe Sittlichkeit und Tugend in Gefahr, denn wenn Ehebruch und Hurerei bei den geistlichen Gerichtshöfen entweder gar nicht oder nur wenig bestraft würden, eine unglückliche Ehe aber nicht geschieden werden dürfe, so würden die Leichtsinnigen lieber eines sündhaften Lebens sich schuldig machen, als eine Ehe eingehen. Dass die Ehe ein Sacrament sei, welches Ehebruch und bösliches Verlassen nicht lösen könne, diese Lehre ist ungerecht, durchkreuzt nicht bloss das mosaische Gesetz, sondern das von der Natur eingeprägte, ältere, von tieferer Bedeutung als die Ehe selbst.

Milton dagegen stellt für die Gesetzgebung folgende Grundsätze auf. Alle Vernunft und Billigkeit spricht dagegen, dass ein Gesetz (oder Vertrag) wie feierlich und strenge auch, möge es zwischen Gott und Menschen oder zwischen Menschen und Menschen geschlossen sein, sollte binden gegen den ursprünglichen und Hauptzweck, wofür es gegeben würde; es kann nicht die Kraft haben, eine tadellose Kreatur zu beständigem Gram zu verbinden, die sich geirrt hat in Rücksicht auf den erwarteten Trost. — Das Gesetz ist nicht zu erzwingen gegen die mangellose Beschaffenheit der Natur. — Der welcher die vernünftige Seele weise in den gehörigen Schranken halten will, muss zuerst sich selbst vollkommen kennen, wie weit die Herrschaft gerechter und tugendhafter Freiheit reicht. Er muss eben so wenig bereit sein zu binden, was Gott gelöst hat, als zu lösen, was Gott gebunden hat. Das Uebersehen und Missverstehen dieses wichtigen Punkts hat weit über die Hälfte alles menschlichen Elends aufgehäuft. Die gröste Last der Welt ist Aberglaube, nicht nur der Ceremonien in der Kirche, sondern von imaginären Schreckbildern der Sünde im häuslichen Kreise. Wäre es uns auch durch göttliche Gnade gewährt, von Allem befreit zu sein, was uns von Aussen her

entgegen ist, so ist doch die Verkehrtheit unserer Thorheit so unbeugsam, dass wir niemals aufhören, aus unseren Herzen, als wären sie Kieselsteine, den Funken neuen Elends für uns selbst zu schlagen, bis Alles wieder in Flammen lodert, — und nicht aus unseren Herzen, welche böse sind, sondern auch aus den Lehren Gottes machen wir die Gegenstände beständigen Kummers und Unglücks. Man darf die Gebote Gottes nicht so deuten, dass sie den Menschen zur Qual gereichen. Man übe die Tugend der Entsagung und Selbstbeherrschung in ihrer ganzen Stärke, aber man fordere keine erzwungene Tugend. Die Papisten, welche die Ehe zu einem unlösbaren Sacrament machten, dabei aber die grobsinnlichsten Ausschweifungen mit der grössten Nachsicht behandelten, nöthigten den Menschen, der Werkmeister seines Unglücks zu werden und die Schuld davon Gott beizumessen. Und doch ist der christliche Gott ein Gott der Liebe, welcher das menschliche Leben nicht durch harte und unnatürliche Gesetze zu lauter Tagen voll Trübsal und Ungemach hat machen wollen, der vielmehr dem absichtlosen Irrthum einen Weg der Rettung offen liess. — Wie ein ganzes Volk zu einer schlechten Regierung, so verhält sich ein Mann zu einer bösen Ehe. Wenn jenes gegen eine Autorität, einen Bund oder Gesetz vermöge des höchsten Gesetzes der Menschenliebe, nicht blos das Leben sondern auch seine ehrwürdigen Freiheiten von unwürdiger Knechtschaft retten darf: eben so darf auch der Einzelne, einem Privatbund gegenüber den er nicht zu seinem Unglück einging, von unerträglichen Störungen zu tugendhafter Freude und gerechter Zufriedenheit sich befreien. Um jener höchsten Obrigkeit, wenn sie tyrannisch ist, zu widerstehen, gab Gott uns Vernunft, Liebe, Natur und gutes Beispiel, uns zu vertreten; in diesem häuslichen Missgeschick so uns selbst zu erniedrigen, das verbietet uns ausser der Vollmacht jener vier grossen Lehrer das besondere Gesetz Gottes.

Auf diese höhere Natur, auf die Liebe, die Vernunft und Gerechtigkeit gestützt soll das Gesetz nun auch streng sein, nicht mit dem Laster unterhandeln. Das Gesetz ist der Prüfstein der Sünde und des Gewissens und darf nicht mit verderblichen Indulgenzen vermischt werden, denn dann verliert er das grösste

Lob, gewiss und unfehlbar zu sein. Jedes Gesetz ist frevelhaft, welches die Tedenz hat, die Sünde zu regeln und dadurch indirect gut zu heissen. Was hat die Gerechtigkeit, von der alle Gesetze ausgehen, mit der Sünde und dem Laster gemein? Es ist eine Herabwürdigung dieser Königin der Tugenden, wenn man ihr zumuthet, von ihrem erhabenen Sitze herabzusteigen und anstatt das Böse niederzuwerfen, sich in Verträge und Unterhandlungen mit demselben einzulassen. — Es kann nichts Ungesetzliches aus irgend einem guten Zweck gethan oder durch ein positives Gesetz erlaubt werden. Wenn das Gesetz, statt die Sünde zu erschweren, Erlaubniss derselben giebt, so vereitelt es sich selbst und wird seinem Zweck untreu; es greift vor der reinen Gnade Christi, welche durch Rechtschaffenheit geschieht, mit unreinen Indulgenzen, welche durch Sünde geschehen. Anstatt Sünde aufzudecken, damit die Menschen vermöge des gewissen wahren Lichts in Sicherheit wandeln, verdunkelt es dieselbe. Wenn das Gesetz eine Verwandtschaft oder Freundschaft mit der Uebertretung hat, so wird es Grossvater der Sünde. Es ist eine Absurdität, zu behaupten, dass ein Gesetz die Sünde abmessen und mässigen kann; denn die Sünde ist etwas, das nicht gemessen und modificirt werden kann, sondern ist stets eine Uebertretung. Die geringste Sünde, welche es giebt, geht hinaus über das Maass des weitesten Gesetzes, welches gut sein kann.

In demselben religiös-sittlchen Sinne, welcher seine eigene Weltansicht beseelt, will M. nun auch den zweiten Gegenstand der häuslichen Freiheit, Erziehung und Unterricht geleitet wissen. Er hat hierüber seine Gedanken in einer kleinen Schrift über Erziehung ausgesprochen, welche nicht genauer auf die Durchführung der allgemeinen Gesichtspunkte eingeht. Wir berühren indess von den letzteren nur die bedeutendsten. „Der Zweck alles Lernens ist, den Fall unserer ersten Eltern wieder gut zu machen durch die Erwerbung wahrer Erkenntniss Gottes und des auf diese gegründeten Strebens, ihn zu lieben, ihm nachzuahmen, ihm ähnlich zu werden. Diesem Zweck kommen wir am nächsten, wenn wir unsere Seele mit wahrer Tugend erfüllen, welche verbunden mit der himmlischen Gnade des Glaubens unsere höchste Vollkommenheit ausmacht. Da eine gutgeleitete Volksbildung und

Erziehung die sicherste Grundlage eines freien Staatslebens ist, so soll die Jugend angeleitet werden zur Liebe Gottes und zu allen bürgerlichen Tugenden, — sie soll gelehrt werden, auf Reichthum und Ehre nicht allzuhohen Werth zu legen, Intrigue und Ehrsucht zu hassen, die Wohlfahrt und Glückseligkeit nur in Verbindung mit dem Frieden, der Freiheit und Sicherheit des Staats zu suchen. In Rücksicht auf den Unterricht bezweckt er eine Verbindung der humanistischen und realistischen Studien in der Art, dass jene nicht bloss als Mittel der formalen Geistesbildung, sondern zugleich als Grundlage des practischen und empirischen Wissens dienen. Mit dem Lernen der Sprachen, der Namen soll die Erkenntniss der dadurch bezeichneten Objecte verbunden werden, indem bei der Lectüre der alten Classiker die Jugend in Verkehr tritt mit Männern aller Berufszweige und Handwerke, um sich von ihnen im Praktischen und Erfahrungsmässigen belehren zu lassen. M. verwirft aufs entschiedenste die frühe Beschäftigung mit abstracten philosophischen Wissenschaften, wodurch die Zöglinge mit unverstandenen Worten und Phrasen getäuscht nichts Nützliches und Angenehmes lernen, die Wissenschaften hassen, und nun desshalb der ehrgeizigen Miethlings-Theologie oder der unwissend zelotischen Gottseligkeit sich ergeben oder durch das juristische Handwerk sich anlocken lassen, ohne von der göttlichen Gerechtigkeit etwas zu wissen, oder den Staatsgeschäften sich widmen, so baar jeder edlen Gesinnung, dass sie Schmeichelei, Hofränke und tyrrannische Maximen als höchste Staatsweisheit ansehen und ihr verdorrtes Herz mit bewusstem oder erheucheltem Sclavensinn nähren, oder — sich den Genüssen der Schwelgerei und der Wollust hingeben. Eine feste moralische Grundlage betrachtet er auch für die frühere Unterrichtsstufe als Hauptziel, „so dass die Jugend, an willigen Gehorsam gewöhnt, mit Eifer zum Lernen, mit Bewunderung für die Tugend erfüllt werde“. In diesem Sinne sollen die Genossenschaften eingerichtet, der Unterricht angeordnet, der Körper durch gymnastische Uebungen gestärkt werden; die militärischen Uebungen sollen sich über alle Theile der Kriegskunst ausdehnen. Man soll die Zöglinge durch die Beispiele der Geschichte zum Muth und zur Tapferkeit anfeuern. Man muss den Jünglingen Zweck und

Ursache des Staatsverbandes klar machen, damit sie bei gefahrvollen Lagen des Gemeinwesens nicht gleich einem schwankenden Rohr sich hin und her bewegen, wie so manche grosse Räthe unserer Zeit. Auf der höchsten Stufe des Unterrichts tritt erst die eigentliche Philosophie ein.

Wie M. die Wissenschaft und das ganze Leben jenen religiös-sittlichen Zwecken unterwirft, so auch die Poesie. Die poetischen Talente sind ihm eine inspirirte Gabe Gottes, der Zweck derselben ist, neben der Kanzel in einem grossen Volke die Keime der Tugend und der öffentlichen Sittlichkeit zu erzeugen und zu pflegen, die Leidenschaften des Herzens zu stillen und die Triebe überhaupt in harmonischen Einklang zu setzen, Gott und seine Werke zu verherrlichen, zu besingen die siegreichen Kämpfe der Märtyrer und Heiligen, die Thaten und Triumpfe frommer und gerechter Nationen gegen die Feinde Christi; — mit feierlicher schöner Rede zu schildern, was in der Religion heilig und erhaben, in der Tugend liebenswerth und ehrwürdig ist, Alles darzustellen, was das Gemüth anspricht oder Bewunderung erregt, sowohl in den Wechselfällen des Glücks von aussen, als in den feinen Wendungen und Strömungen des menschlichen Geistes von innen; kurz sie soll Heiligkeit und Tugend lehren durch alle Fülle von Beispielen und mit einem solchen Wohlgefallen, dass die Pfade der Tugend uns dadurch leicht und angenehm werden.

Was endlich die Freiheit der Rede und zu philosophiren betrifft, so schrieb M. seine Areopagitika, wie er selbst bemerkt, um die Presse von den Fesseln, wodurch sie gebunden war, zu befreien, damit nicht die Entscheidung über das was wahr und falsch sei, was veröffentlicht und was unterdrückt werden soll, in die Macht einiger wenigen ungebildeten und servilen Individuen gestellt werde, welche jedem Werke, dessen Ideen und Grundsätze über das Gebiet des gemeinen Vorurtheils und Aberglaubens hinausgehen, ihre Gutheissung versagen. M. will nicht läugnen, dass es in Kirche und Staat von der grössten Wichtigkeit sei, ein wachsames Auge über die Bücher, wie über die Menschen zu haben, und sie gleich Uebelthätern, zu beschränken, einzukerkern und hart zu bestrafen; denn Bücher sind nicht absolut todte Dinge, sondern enthalten Lebenskraft in sich so wirksam, wie die

Seele, aus der sie entsprossen sind; ja sie bewahren, wie in einer Phiole, die reinste Kraft und Wesenheit jenes lebendigen Geistes, der sie erzeugte. Aber man soll bei der Verfolgung dieses kostbarsten Theils des Menschenlebens mit Vorsicht zu Werke gehen, um sich nicht eines Todtschlags schuldig zu machen. Wer einen Menschen todt schlägt, der tödtet ein vernünftiges Geschöpf, Gottes Ebenbild; aber wer ein gutes Buch zerstört, der tödtet die Vernunft selbst, Gottes Ebenbild im Auge, er zerstört die geistige Quintessenz des Daseins, den Hauch der Vernunft selbst. Milton sucht aus der Geschichte nachzuweisen, dass mit der Blüthe der Staaten auch geistige Freiheit und Liberalität gegen die Erzeugnisse der Literatur, dagegen Geisteszwang, Bücherverbote, Censur immer mit dem Verfall und Untergang der Staaten verbunden waren. M. zeigt ferner, dass schon die Kirchenväter den grössten Werth auf die aus der heidnischen Literatur geschöpfte Bildung gelegt hätten, nach dem christlichen Grundsatz: Prüfet Alles und das Gute behaltet. Kenntniss und Bücher können nicht beschmutzen, wenn nicht der Wille und das Gewissen schon unrein ist; selbst schlechte Bücher können für einen einsichtigen Leser dienen zu entdecken, zu widerlegen, zu erklären, zu warnen. Wie Gott die Diät des Körpers, so hat er auch die des Geistes in unsere Wahl gestellt, indem er uns mit Vernunft begabte. Hier stellt M. die oben angeführten Lehren über die Nothwendigkeit der Unterscheidung des Guten und Bösen, der Prüfung überhaupt auf und bemerkt: „Da die Kenntniss und Würdigung des Lasters in dieser Welt so nothwendig ist für die Ausbildung menschlicher Tugend und eben so die Sichtung des Irrthums für die Befestigung der Wahrheit: wie können wir sicherer und gefahrloser in die Regionen der Sünde und Falschheit einen Blick thun, als indem wir alle Arten von Abhandlungen lesen, allerlei Gründe anhören"? Er vertraut der Allmacht der Wahrheit; denn „alle Meinungen, wahre und falsche, müssen, wenn man nicht durch Verhinderung der Prüfung und Widerlegung ihre naturgemässe Wirkung stört, der Wahrheit zum endlichen Siege dienen". Ferner zeigt er, dass man mit Zwang nicht weiter komme, wo es auf freie wahre Sittlichkeit ankommt. Auf die Ausführung der einzelnen Gründe gegen die Censur können wir

hier nicht eingehen. Am Schluss macht er aufmerksam auf die grosse Gefahr, welche darin für den Fortschritt der Wahrheit überhaupt liegt. Am leichtesten nämlich werde die Wahrheit selbst verboten, deren erste Erscheinung für unsere Augen, geblendet und verdunkelt durch Vorurtheil und Gewohnheit, unscheinbarer und unplausibler als die mancher Irrthümer sei, in ähnlicher Weise wie die Person mancher grossen Männer schlicht und verächtlich aussehe. Wenn Gott ein Königreich mit starken und heilsamen Bewegungen erschüttert zu einer allgemeinen Reformation, so sind freilich viele Sectirer und falsche Lehrer am geschäftigsten zu verführen, aber noch wahrer ist, dass Gott dann für sein eignes Werk Menschen von seltenen Fähigkeiten erweckt und von mehr als gewöhnlicher Thätigkeit, um nicht nur rückwärts zu sehen und ins Leben zurückzurufen, was in früherer Zeit gelehrt worden ist, sondern auch einige erleuchtete Schritte weiter in der Entdeckung der Wahrheit zu gehen. Denn das ist die Ordnung in welcher Gott seine Kirche erleuchtet, dass er stufenweise die Strahlen seines Lichts vertheilt, wie unsere irdische Augen sie am besten ertragen können. Gott ist nicht beschränkt, wo diese seine Auserwählten zuerst auftreten sollen, denn er sieht und wählt nicht nach Art der Menschen. Aller Glaube und alle Religion, die man canonisirt, ist nicht im Stande, ohne vollständige Ueberzeugung und die Liebe geduldiger Unterweisung die geringste Wunde des Gewissens zu mildern, den geringsten Christen zu erbauen, der begehrt im Geiste und nicht im Buchstaben zu wandeln. Es ist niedriger Egoismus, wenn wir sogleich, ohne nähere milde Prüfung diejenigen verdammen, welche mit neuen Ansichten auftreten. Ihre Ansichten dürfen schon darum nicht ganz weggeworfen werden, weil sie zum Glanz des Zeughauses der Wahrheit beitragen können. Aber auch diejenigen, welche Gott mit ausgezeichneten Gaben ausrüstete, finden sich vielleicht nicht unter den Priestern und Pharisäern und wir in der Hast eines voreiligen Eifers verschliessen ihnen den Mund, weil wir fürchten, sie kommen mit gefährlichen Meinungen und wir verurtheilen sie, ehe wir sie verstehen; wehe uns, die wir auf diese Weise das Evangelium zu vertheidigen denken und als Verfolger desselben erfunden werden!

Die politische Freiheit.

Wie nach der Weltansicht Miltons die kirchliche und häusliche Freiheit durch die sittliche Würde des Menschen und sein Verhältniss zu Gott bedingt ist, so auch die politische Freiheit dnrch die Sittlichkeit des Individuums und die dem sittlichen oder Naturgesetz gemässe Ordnung des Staats. Die erste dieser Bedingungen wird von M. auf das nachdrücklichste hervorgehoben (am Schluss der zweiten Vertheidigung des englischen Volks und in der Einleitung zu der Schrift über die Stellung der Könige und Obrigkeit). »Die politische Freiheit kann nur durch Sittlichkeit erlangt und bewahrt werden; die Sklaverei der Leidenschaften und Laster führt auch zur politischen Sklaverei. Würden die Menschen mehr von der Vernunft geleitet, als von blinden Leidenschaften und Gewohnheiten, so würden sie leicht einsehen, wie schlimm es ist, einen Tyrannen zu hegen, allein da sie in ihrem Innern Sklaven sind, so wünschen sie auch den Staat auf dieselbe schmachvolle Weise regiert zu sehen. Niemand kann von Herzen die Freiheit lieben, als gute Menschen; die Andern lieben nur die Zügellosigkeit. Unsittliche Menschen werden nach den Gesetzen der Natur niemals frei; sie bleiben Sklaven zu Hause wie im Felde, ohne es zu merken und wenn sie es wahrnehmen, so schütteln sie das Joch ab, aber nicht aus Liebe zu der edlen Freiheit, die nur der Gute liebt und zu erringen weiss, sondern angetrieben von Stolz und kleinlichen Leidenschaften. Aber wie oft sie es auch mit den Waffen versuchen mögen, sie kommen nicht zum Ziel, sie mögen ihre Herren wechseln, aber sie werden nie der Knechstschaft ledig. Wisst, dass frei sein fast dasselbe ist, wie fromm, weise, gerecht und mässig sein, Fürsorge tragend für das Seinige, enthaltsam gegen das Uebrige und endlich grossherzig und tapfer sein. Selbst die äusseren Güter, Ehrenstellen und Wohlstand, erfordern Tugend, Thätigkeit, Anstrengung. Wer nicht sich selbst beherrschen kann, der vermag noch weniger Andere zu beherrschen. Wollt Ihr frei sein, so lernt der rechten Vernunft gehorchen, eurer selbst mächtig sein! Wenn ihr nicht eure Neigung zur Habsucht, zur Ehrsucht, zum Sinnlichen unterdrückt, so wird euer Inneres fortwährend

erfüllt sein mit einer unerträglichen Brut von Tyrannen. Wofern ihr nicht durch Frömmigkeit, d. h. nicht jene schaumige und geschwätzige, sondern die werkthätige unverfälschte aufrichtige Frömmigkeit den Horizont des Gemüths von jenen Nebeln des Aberglaubens reinigt, die aus der Unkenntniss wahrer Religion entstehen, so werdet ihr stets solche haben, die eure Nacken in das Joch beugen, als ob ihr Thiere wäret. Wenn ihr es für eine grössere, wohlthätigere, weisere Politik haltet, feine Mittel zur Vermehrung der Einkünfte zu erfinden, die militärische Macht zu vergrössern —, als unbefleckte Gerechtigkeit dem Volk zu Theil werden zu lassen, dem Gekränkten zu seinem Recht zu verhelfen, dem Unglücklichen beizustehen, und Jeden in sein Eigenthum wieder einzusetzen: so werdet ihr zu spät bemerken, dass ihr in der Vernachlässigung dieser euch untergeordnet erscheinenden Rücksichten euer eigenes Verderben beschleunigt habt. (vgl. II, 401. II, 421).

Auch den Staat will M. daher als ein ethisches Gemeinwesen betrachtet wissen; er verwirft die Staatswissenschaft seiner Zeit, welche die Nation und den Staat nur von egoistischen Gesichtspunkten auffasse (II, 391). Diese lehrt nicht, dass eine Nation wohl regieren heisst sie auferziehen in wahrer Weisheit und Tugend und dass das was hieraus entspringt, Grossherzigkeit und das was unser Ausgangspunkt ist, Wiedergeburt und unser glücklichstes Ziel, Gottähnlichkeit, was wir mit Einem Wort Güte nennen, dass dies die wahre Blüthe ist; das Uebrige folgt diesem, wie der Schatten dem Gegenstand selbst. Der Staat soll einem einzigen grossen Christenmenschen gleichen, sollte das Wachsthum und die Gestalt eines sittlichen Mannes an sich tragen, in Tugend wie an Körper gleich mächtig und abgeschlossen; denn die Ursachen und Grundlagen des Glücks sind dieselben im Individuum, wie im Gemeinwesen (II, 312). Nicht das herkömmliche Landrecht, noch das bürgerliche Gesetz, sondern Frömmigkeit und Gerechtigkeit sind unsere Gründerinnen; diese wanken nicht und nehmen keine Farbe an für Aristokratie, Demokratie oder Monarchie, noch auch unterbrechen sie überhaupt ihren gerechten Lauf, sondern weit entfernt von diesen untergeordneten Kleinigkeiten Notiz zu nehmen, küssen sie einander, wo sie sich begegnen,

mit vollkommner Sympathie. Die Gerechtigkeit aber bezeichnet M. (II, 484.) als Wahrheit in unserem Handeln, als Stärke und Thätigkeit in ihrem wahren Wesen; sie hat ein Schwert in der Hand gegen alle Gewaltsamkeit und Unterdrückung auf der Erde, sie ist die Stärke, das Reich, die Gewalt und Majestät aller Zeitalter.

Was die Entstehung des Staats betrifft, so geht M. nicht von einem Naturzustand aus, wohl aber von einer ursprünglichen Freiheit. Alle Menschen sind frei geschaffen nach Gottes Bilde und haben auch so gelebt; sie sind vermöge ihres Vorzugs vor allen Kreaturen, zum Befehlen und nicht zum Gehorchen geboren. Als nach dem Sündenfall Gewaltthätigkeiten begannen, da kamen die Einzelnen überein, sich durch einen Bund oder Vertrag vor gegenseitiger Unbill zu schützen; es wurde die Obrigkeit eingesetzt und auf diese die Autorität und Macht der Selbsterhaltuug, die Vollziehung der Gerechtigkeit übertragen. Da die Menschen vorher ganz frei waren, so konnten sie sich nicht der Herrschaft eines Einzigen, der ein schlechter thörichter unmenschlicher Mann sein kann, so überliefern wollen, dass sie sich im Gesetz, in der Natur keinen Schutz, keine Zuflucht übrig gelasseu hätten. Aus der Geschichte aller europäischen Völker ergiebt sich, dass die Macht der Könige ihnen auf Vertrauen vom Volk zum gemeinschaftlichen Wohl Aller übertragen worden ist, dass in letzterem die Gewalt ihrem Grunde nach bleibt und nicht von ihm genommen werden kann, ohne Verletzung seines natürlichen Geburtsrechts. Die Völker gaben Gesetze und beschränkten die Autorität ihrer Regenten, damit nicht sowohl Ein Mann, von dessen Mängeln sie Beweise hatten, als Gesetz und Vernunft, möglichst befreit von persönlichen Irrthümern und Schwachheiten, über sie herrschen möge. Wie die Obrigkeit über das Volk gesetzt wurde, so jetzt das Gesetz über die Obrigkeit.

Liegt also die höchste Norm für die Staaten in den Gesetzen, so kann es für die letzteren keine höhere Norm geben als die des Naturgesetzes. Dieses bezeichnet M. (II, 111) als das einzige Gesetz aller Gesetze, als das eigentliche Grundgesetz für alle Menschen, als den Anfang und das Ende aller Regierung, durch welches auch das Parlament allein gebunden sei, zu welchem das

Parlament oder das Volk, welches gänzlich reformiren will, seine Zuflucht nehmen muss, wie bei der kirchlichen Reformation zu den evangelischen Regeln, nicht zu geistlichen Kanones, mögen sie auch noch so alt und im Lande eingeführt sein durch Statuten, welche grossentheils bloss positive Gesetze, nicht aber natürliche und moralische sind, also durch ein Parlament aus gerechten ernsten Erwägungen ohne Skrupel abgeschafft werden können. Dieses Naturgesetz bezeichnet er auch als Gesetz und Vernunft überhaupt. Das Gesetz ist nichts anderes, als die wahre von Gott abgeleitete Vernunft oder Regel (ratio), welche das Sittliche befiehlt, das Gegentheil verbietet. Dass alle Menschen einen höheren Herrn als das Gesetz ertrügen, das hat ein Gesetz niemals geboten und gebieten können, denn es kann kein Gesetz geben, welches alle andere Gesetze umstösst. — Ich halte dafür, bemerkt er (Eikonokl. 8), dass die Vernunft der beste Schiedsrichter und das Gesetz des Gesetzes ist. Dasselbe ist in einer freien Nation stets die öffentliche Vernunft gewesen, die in Vollziehung gesetzte (enacted) Vernunft eines Parlaments (ib. 1). In politischer Beziehung wird das Naturgesetz (def. I. c. 4) definirt als die den Seelen Aller eingeborene Vernunft, welche das Wohl Aller und zunächst des Gemeinwesens berücksichtigt.

Aus diesem Naturgesetz ergiebt sich von selbst die Souveränität des Volks, welche er besonders in seiner Vertheidigung des englischen Volks zu begründen sucht. „Da die Natur nicht die Herrschaft Eines oder Mehrerer, sondern das Wohl Aller stets berücksichtigt hat, so ist das Volk nicht des Königs wegen, sondern der König des Volks wegen, das Volk also mächtiger und höher als der König, und das Recht des ersteren ist und bleibt von Natur das höchste. Aus demselben Naturgesetz folgt, dass kein König der Natur nach existirt, ausser dem, welcher durch Weisheit und Tapferkeit vor allen Uebrigen sich auszeichnet; die andern sind entweder durch die Gewalt oder durch eine Faction gegen die Natur Könige, da sie vielmehr Knechte sein sollten, denn die Natur giebt allen Weisesten über die weniger Weisen die Herrschaft, nicht den Bösen und Thoren über die Guten und Weisen. M. findet es wunderlich, dass die Könige, welche, gleich den übrigen Staatsbeamten, durch Wahl eingesetzte Diener des

Gemeinwesens waren, später und jetzt zu der schmählichen Anmassung sich erhoben, sich für Herrn zu halten über das Volk und die Erfüllung ihrer Pflichten als Acte ihres guten Willens anzusehen. Als ob ihre Macht über uns ihnen von Natur verliehen wäre, oder als ob Gott uns in ihre Hände verkauft hätte! Ja wenn die Geschlechter der Könige die edelsten unter den Menschen wären, wie die Race von Tutbury unter den Pferden, so würde nach Vernunft und Recht ihnen das Befehlen, uns das Gehorchen zukommen. Allein da Könige durch die Geburt keineswegs Andere übertreffen und im gewöhnlichen Lauf der Dinge weder die Weisesten noch die Würdigsten sind unter denen, welche sie zu beherrschen Ansprüche machen, so ist als sicher anzunehmen, dass weder Gott in seiner Gerechtigkeit, noch die Natur in ihrer weisen Anordnung die Einrichtung getroffen, dass wir jenen zu unserem Unglück unterworfen sein oder die angeborenen Rechte und Freiheiten als Ausfluss ihrer Gnade empfangen sollen! Eben so wenig kann es die Absicht des Volks bei ihrer ersten Einsetzung gewesen sein, irgend einen Mann oder ein Geschlecht, ohne irgend ein Verdienst, als Abstammung, zu absoluter Herrschaft zu erheben und die übrige Menschheit herabzuwürdigen. Die Macht des Monarchen ist nicht eine gottähnliche, denn Niemand auf Erden ist würdig, eine gottähnliche Herrschaft zu erhalten, ausser der, welcher auch in Güte und Weisheit sein Ebenbild ist und dies ist allein Gottes Sohn. Ferner ist die Macht des Königs nicht die des Familienvaters, denn der letztere verdient allerdings die Herrschaft seiner Familie, die er erzeugt hat und ernährt; der König aber schafft nicht das Volk, sondern wird von ihm geschaffen. Schon Aristoteles hat auf diesen ursprünglichen Unterschied zwischen König und Familienvater hingewiesen. Jenes herrschaftliche Recht des Familienvaters verschwand auch historisch betrachtet, nachdem die Flecken zu Städten und Burgen wurden, wich also der Tugend und dem Recht des Volkes.

Die bürgerliche Freiheit ist demnach (c. 3) nicht ein Geschenk des Herrschers, sondern ein angeborenes Geschenk von Gott selbst; dieselbe dem Herscher, von dem wir sie nicht erhalten haben, zurückgeben, wäre ganz schändlich, des menschlichen Ursprungs unwürdig. Der Mensch ist schon seinem Gesicht

nach ein Ebenbild Gottes. Da wir Gott angehören, d. h. wahrhaft frei sind, so können wir uns wahrlich nicht einem Herrscher ohne Schuld und ohne die grösste Entweihung ganz hingeben; das göttliche Geschlecht der Menschen ist der Könige wegen nicht wie eine Heerde elender Thiere anzusehen (Eikonok. 14). Die Stellung des absoluten Monarchen hebt den Begriff des Gemeinwesens auf. Jedes Gemeinwesen ist eine Gesellschaft, welche in allen die Wohlfart und das Lebensglück des Ganzen bezweckenden Dingen sich selbst genügt. Kann nun eines dieser Dinge nicht ohne die Gewährung und Gnade eines Einzelnen, nicht ohne die Zustimmung seiner individuellen Vernunft und seines Gewissens erreicht werden, so ist die Gesellschaft kein Gemeinwesen und nicht frei, sondern Eigenthum und Besitz eines absoluten Herrn. Die gewöhnliche Behauptung, der König habe ein ererbtes Eigenthumsrecht auf seine Unterthanen, macht dieselben zu nicht viel Besserem, als des Königs Sclaven oder Vieh. Die Ansicht, dass die Könige nur Gott verantwortlich seien, wirft alles Gesetz und Regiment über den Haufen. Wenn sie sich weigern können, Rechenschaft abzulegen, dann sind alle bei der Krönung gemachten Verträge, alle Eidschwüre umsonst und ein Kinderspott. Wir tragen dann unser Leben von des Königs Gnade zu Lehn, wie von einem Gotte — ein Grundsatz, den nur Hofschmarotzer und Thoren aufstellen.

Milton läugnet indess nicht, dass wir uns der Obrigkeit, als einer von Gott eingesetzten Macht, unterwerfen sollen und zwar nicht nur, um Zorn und Beleidigung zu vermeiden, sondern auch des Gewissens wegen, denn ohne Beamten und Regierung kann keine bürgerliche Gesellschaft existiren. Aber nicht der Macht, als der blossen Macht, gehorchen wir, denn sonst müssten wir uns auch dem Teufel unterwerfen; die Obrigkeit ist nicht eine solche durch die Macht allein. Die Norm der Unterwerfung gewährt also nicht die Macht, sondern der sittliche Grund. Die Unterwerfung unter die blosse Macht ist Sklaverei und nur der Widerstand gegen die sittliche Macht ist Rebellion; der Widerstand gegen Feinde, Räuber, Tyrannen ist nicht Empörung. Da die Unterwerfung nicht einfach oder überhaupt, sondern nur mit hinzugefügtem sittlichen Grunde gefordert wird, so ist der hinzugefügte

Grund die wahre Norm unseres Gehorsams. Der höchsten Gewalt unterworfen sein, heisst also im wahren Sinne: den Gesetzen und den Beamten, die nach dem Gesetz regieren, gern gehorchen.

Um das höhere Recht des Volks noch näher nachzuweisen, geht M. tiefer auf den ursprünglichen Act der Organisation des Staats zurück (def. I. c. 7). Jenes höhere Recht liegt in dem Zugeständniss der Gegner, dass die königliche Gewalt vom Volk auf den König übergegangen ist; die Gewalt, welche das Volk dem König verlieh, trägt es durch eine gewisse Tugend in sich. Denn die natürlichen Ursachen, welche durch irgend eine Vortrefflichkeit etwas bewirken, behalten stets mehr von ihrer Tugend oder Vortrefflichkeit zurück, als sie mittheilen; auch erschöpfen sie sich nicht durch die Mittheilung. Ferner steht fest, dass das Volk seine Macht einfach und zum völligen Eigenthum des Königs niemals geben kann, sondern nur des öffentlichen Wohls und der Freiheit wegen. Hat der König aufgehört, dafür zu sorgen, so versteht sich von selbst, dass das Volk nichts gegeben hat; denn es gab zu einem bestimmten Zweck; wenn diesen die Natur oder das Volk nicht erreicht, so wird das, was sie verliehen, nicht mehr gelten, als jeder ungültige Vertrag. Wenn der Unterthan schwört, dem König treu und gehorsam zu sein, so schwört der König, die Gebote Gottes und die Gesetze des Landes zu halten. Jener Eid ist nur so lang gültig als der des Königs in Kraft steht. M. beruft sich in dieser Rücksicht auch auf die Geschichte (II. p. 11), dass die Völker nur unter dieser Bedingung Gehorsam schwuren und ihrer Verpflichtung entbunden wären, wenn der König seinem Versprechen sich treulos zeige.

Was die verschiedenen Staatsformen betrifft, so versteht sich von selbst, dass M. den freien den Vorzug giebt. „Freie Staatsformen haben stets als die glücklichsten und geeignetsten für gebildete, tugendhafte, thatkräftige Nationen gegolten, die Monarchie als die geeignetste, um ein entartetes luxuriöses hochmüthiges Volk in Unterwürfigkeit zu erhalten. Die freie Regierung sucht ein Volk blühend, tugendhaft, edel und hochherzig zu machen, verbreitet Kenntniss, bürgerlichen Sinn, ja Religion durch alle Theile des Landes, indem sie die natürliche Hitze der Regierung und Cultur auf alle äussere Theile vertheilt, macht die ganze

Nation industriöser, geistvoller daheim, mächtiger und geehrter nach aussen. Das Königthum, so gewaltig es auch aussieht, ist immer sehr feig, furchtsam, argwöhnisch. Es ist freilich auch das Ziel der Monarchen, dass das Volk wohlhabend sei, reiche Wolle trage, nämlich um sie zu scheeren zu Gunsten ihrer königlichen Verschwendung, aber sonst suchen sie dasselbe möglichst mild, niedrig, lasterhaft, servil, möglichst schafmässig nicht nur an Wolle sondern auch an Geist zu machen. — (II, 115). Das freie Gemeinwesen ist die edelste, männlichste, billigste, gerechteste Regierung, die angemessenste für alle gebührende Freiheit und proportionirte Gleichheit und zwar für die menschliche, bürgerliche und christliche, die welche Tugend und Religion am werthesten hält, und auch von unserem Heiland empfohlen worden ist. Die wahre Gewissensfreiheit, welche in der Prüfung der H. S. ohne alle kirchliche Autorität besteht, kann nur in einer Republik gedeihen. Die Grössesten in ihr sind beständige Diener des Gemeinwesens auf ihre eigene Kosten, welche ihre eigene Geschäfte vernachlässigen, über ihre Brüder sich nicht erheben, mässig in der Familie leben, mit denen man in freier vertrauter Weise spricht. Der König dagegen muss wie ein Halbgott angebetet werden, mit einem ausschweifenden, hochmüthigen Hofe um sich, mit vielem Aufwand und Luxus, mit Possenspiel und Gelagen, zur Verderbniss des Adels; je tiefer ihre Seelen erniedrigt sind durch Hofansichten, entgegen aller Tugend, um so vornehmer ist ihr Stolz und ihre Verschwendung, wodurch die Erniedrigung sich auf das ganze Volk verbreitet. Und doch ist im Grunde ein solcher König nur eine Null und glücklich das Volk wenn er nur das ist! denn oft ist er ein Uebel, eine Pest, eine Plage für das Volk und kann, was das Schlimmste ist, nicht controllirt, angeklagt, entfernt, bestraft werden, ohne die Gefahr eines gemeinschaftlichen Verderbens für das ganze Land, während in einem freien Gemeinwesen der Regent entfernt werden kann ohne grosse Bewegung. M. bemerkt jedoch, dass dieselbe Staatsform nicht gleich passend sei für alle Völker und auch nicht für dasselbe Volk zu allen Zeiten; diese oder jene möge geignet sein, je nachdem die Kraft oder Thätigkeit eines Volks zu- oder abnimmt. Er stimmt der Ansicht bei (II, 408. in einer 1641 geschriebenen

Abhandlung), dass die am besten begründeten Gemeinwesen nach einer gewissen Mischung gestrebt haben und keine Regierung, selbst die Spartanische und Römische, so göttlich und harmonisch gestimmt und so gleichmässig abgewogen sei durch die Wagschale der Gerechtigkeit, als das Gemeinwesen von England, wo unter einem freien selbständigen König die edelsten, angesehensten weisesten Männer mit voller Zustimmung und Billigung des Volks die höchste und endliche Entscheidung der wichtigsten Angelegenheiten in der Hand haben.

Aus demselben Naturgesetz, woraus das höhere Recht des Volks fliesst, ergiebt sich auch das Recht desselben, den König zur Verantwortung zu ziehen. Zunächst führt dies M. in negativer Weise aus. „Da alles Recht aus der Quelle der Gerechtigkeit fliesst, so kann es kein Recht der physischen Gewalt, kein Recht zum Uebelthun geben, folglich auch für die Könige kein Recht zur Ungerechtigkeit und für die Völker keine Verpflichtung, die Ungerechtigkeit zu ertragen. Auch aus der Bibel beweist M. dass der König und das Volk auf gleiche Weise an die Gesetze der Gerechtigkeit gebunden gewesen seien, nirgends finde sich eine Ausnahme für die ersteren. Dass die Könige nach Willkür handeln können, ist ohne Autorität und Vernunft gesagt. Dass ein solches Recht nicht auf Gott zurückzuführen sei, führt M. in folgender Weise aus (Def. I. c. 4). Die Könige sind nicht in einem anderen Sinne von Gott eingesetzt, wie alles Andere von Gott geschaffen und bestimmt wird. Die Zusammenkünfte des Volks, seine Handlungen überhaupt sind auf gleiche Weise von Gott, wie die der Könige; folglich darf der König jenen nicht widerstehen. Sagt man, Gott giebt ein Volk in Knechtschaft, wenn ein Tyrann die Oberherrschaft bekommt, warum soll man nicht auch sagen, dass Gott ein Volk von der Tyrannei befreit, so oft das Volk stärker ist, als der Tyrann? Sollen wir Gott bloss die Tyrannei, nicht auch und vielmehr die Freiheit verdanken? Es ist demnach, bemerkt er c. 5., dasselbe Recht, nach welchem die Menschen die bürgerliche Gesellschaft gründeten und zur Erhaltung der Freiheit Könige wählten und dasselbe, nach welchem sie dieselben, wenn sie träge, schlecht und treulos sind, beschränken und absetzen können. Warum sollen die Menschen nur das Vermögen haben, einzurichten

was ihnen gut und heilsam ist und keine Kraft, das Schlechte Verderbliche zu beseitigen? Das natürliche Recht führt von der Gewalt zum Gesetz; wird nun das Gesetz für nichts gehalten, so muss man, der Natur zufolge, zur Gewalt zurückkehren. Ferner ist das Gesetz der Gerechtigkeit für alle Menschen dasselbe. „Man weise irgend eine Regel der Natur oder der natürlichen Gerechtigkeit nach, zufolge der es nothwendig wäre, die geringeren Schuldigen zu bestrafen und die Urheber aller Uebel, die Könige ungestraft zu lassen, ja unter den grössten Verbrechen zu verehren! Endlich beruft sich M. auf das Gesetz, dass Alles was dem Staat heilsam ist, für gesetzmässig und gerecht gehalten werde. (c. 5). Es kann kein Naturgesetz geben, dass Einer zum Verderben Aller erhalten werde, denn der Zweck der bürgerlichen Vereinigung ist das Wohl des Ganzen.

M. gestattet jedoch auch hier keine schlechten Mittel zu guten Zwecken; die Bestrafung des Königs sollte der Gerechtigkeit gemäss geschehen. Er bemerkt ausdrücklich öfters, es komme nicht dem einzelnen Unterthan zu, den König zur Rechenschaft zu ziehen, sondern nur dem ganzen, durch Parlament und Obrigkeit repräsentirten Volke. Demnach fasst er denn auch die Absetzung und Hinrichtung Carls I. als eine Handlung der sittlichen und natürlichen Selbsterhaltung des Volkes, folglich nicht nur als eine erlaubte, sondern als eine heroische, Gott wohlgefällige That auf. Er dankt Gott (in der Einleitung zur def. II), zu der Zeit geboren zu sein, worin die ausgezeichnete Tugend der Bürger und ihre alles Lob der Vorfahren übersteigende Seelengrösse und Standhaftigkeit, indem sie zuvor zu Gott flehte und seiner offenbaren Führung folgte, durch die tapferste Handlung den Staat von einer beschwerlichen Herrschaft und die Religion von unwürdiger Sclaverei befreite (Def. I. init.). Nicht Verachtung und Verletzung der Gesetze führte meine brittischen Mitbürger zu zügelloser Ausgelassenheit, nicht ein falscher Schein von Tugend oder Ruhm, oder eine thörichte Nachahmung der Alten entzündete sie durch das leere Wort der Freiheit, sondern die Unschuld im Leben, die Reinheit der Sitten lehrte den einzigen und richtigen Weg zur wahren Freiheit. — Durch einen offenbar göttlichen Wink wurden wir zu der fast verlorenen Freiheit aufgerichtet, folgten

ihm als Führer, und in der Verehrung der hier und da hervortretenden göttlichen Zeichen, betraten wir einen nicht dunkeln, sondern unter seinen Auspicien eröffneten Pfad. Ferner hebt er das Unsittlche hervor, wogegen diese That des Volks gerichtet war, Betrug, Fallstricke, Unwissenheit, Heuchelei auf Seiten der königlichen Parthei; wir haben nicht einen guten, gerechten, religiösen König, sondern einen zehnjährigen Feind, nicht einen Vater sondern einen Verwüster des Vaterlandes beseitigt. Auch war die Form der Absetzung eine rechtmässige, nicht das Licht fliehende; sie geschah nicht im Taumel der Leidenschaften, sondern vermöge eines göttlichen Instincts, mit der Beistimmung des grössten Theils der Nation. Beamten und Volk haben mit ruhigem Geist die heroische That unternommen, so dass sie nicht nur die Gesetze und Gerichte, die nun gleichmässig für Alle zurückgegeben wurden, sondern die Gerechtigkeit selbst verherrlicht haben. Es war menschlicher und gerechter, den jedes Verbrechens schuldigen König vor Gericht zu stellen und ihm Gelegenheit zur Vertheidigung und zur Reue zu geben, als denselben ohne gerichtliche Procedur, wie ein Thier zu tödten. Es ist mit Schonung und Billigkeit verfahren und noch bis zuletzt ihm Gelegenheit gegeben worden, sich zu bessern und seine Herrschaft zu erhalten.

Es ergiebt sich aus dieser Darstellung, dass die politische Freiheits-Theorie Miltons keineswegs, wie man gewöhnlich annimmt, aus dem Alterthum entlehnt, vielmehr in seiner religiös-sittlichen Weltansicht ganz begründet ist. Allerdings stützt er sich nicht selten auch auf die Alten und ihre Philosophie, allein die Gedanken, die er von ihnen aufnimmt, bringt er zuerst in Uebereinstimmung mit seiner christlich-sittlichen Lehre. Miltons feuriger poetischer Geist war nicht zur philosophischen Begründung und Analyse geschaffen; man kann indess seinen philosophischen Ansichten eine gewisse Originalität in der Vereinigung des christlichen Standpunkts mit dem rein menschlichen, sittlichen nicht absprechen. Kein Denker vor ihm hatte das freie vom Christenthum und von der sittlichen Idee durchdrungene Subject so selbständig hingestellt, keiner das sittliche Princip so in idealer Reinheit durchgeführt. In dieser ideal-subjectiven Haltung der Lehre liegt ihr charakteristisches Verdienst, aber zugleich auch ihre Schwäche

begründet: die letztere, in so fern sie das Gesetz der Idee bloss gegen die vorhandenen Institutionen der Kirche und des Staats wendet, nicht aber oder doch weniger gegen die unvollkommnen sittlichen Zustände des Volks. Seine Lehre kämpft nur gegen die Gewaltsamkeit und Ungerechtigkeit der kirchlichen und politischen Obrigkeit und für die Institutionen einer vollkommnen religiös-sittlichen Freiheit, ohne Rücksicht zu nehmen auf den Mangel der nothwendigen Bedingung solcher Institutionen, dass das Volk einen gewissen Grad der sittlichen Freiheit wirklich erreicht habe; er will, mit Einem Worte, das Volk gegen Gewalt und Unrecht der Obrigkeit geschützt wissen, und beachtet nicht, dass die Obrigkeit ihrerseits des Schutzes gegen die Willkühr und Rohheit des Volks bedarf. Sind auch Milton's Principien rein und richtig, so ist doch sein Urtheil einseitig und falsch, indem er sie anwendet. Er irrt sowohl in der Beurtheilung des Geschehenen, als in seinen Vorschriften für das was sein soll. In der ersteren Beziehung hat die unpartheiische Geschichte Miltons Urtheil über die sittliche Berechtigung zur Revolution und zur Hinrichtung des Königs nicht bestätigt, wobei indess zu beachten ist, dass M. nur das Geschehene rechtfertigt, nirgends aber zur Empörung aufgefordert hat. In der zweiten Rücksicht liess er sich durch seine Begeisterung und geringe Weltkenntniss zu der Täuschung verleiten, dass er die strengen sittlichen Grundsätze und Forderungen seiner kirchlichen und politischen Theorie für ausführbar hielt in einer Zeit, die zwar nicht der Frömmigkeit, aber der sittlichen und intellectuellen Bildung noch zu sehr entbehrte, in einem Volke, in welchem, wie sich bald zeigte, ganz andere Neigungen und Ansichten als die republikanischen vorherrschten.

2) Die naturgesetzliche staatsrechtliche Theorie von Hobbes.

Die Lehren Baco's, Herbert's und Milton's über das, was das Gesetz der Natur oder der Vernunft fordert, waren in ihrer aphoristischen Form ziemlich unbestimmt geblieben, da sie gründlich auf die ersten philosophischen Principien zurückzugehen und eine neue Theorie der menschlichen Natur aufzustellen nicht vermocht

halten. Eine streng wissenschaftliche Grundlage konnten die naturgesetzlichen Lehren nur durch einen Denker erlangen, der seine Thätigkeit ganz der Wissenschaft gewidmet und dadurch strengere Forderungen an dieselbe zu stellen gelernt hatte. Ein solcher war

Hobbes 1588—1679.

Er lebte theils als Erzieher und Secretär bei mehreren der vornehmsten englischen Familien, theils als Privatgelehrter, war mit Baco und Herbert bekannt, denen er in der Opposition gegen die Scholastik sich anschloss, machte grosse Reisen, lebte später lange Zeit in Paris, wo er eifrig mit Mathematik und Naturwissenschaften sich beschäftigte und in vertrautem Umgange mit Gassendi und Galilei stand. Während des Bürgerkrieges nämlich entfernte er sich aus England, da seine politischen Ansichten nicht mit denen der herrschenden republicanischen Parthei übereinstimmten. Ohne Zweifel sind es nicht bloss persönliche Motive, der freundschaftliche Umgang mit den Vornehmen und seine Stellung als Lehrer der königlichen Prinzen für einige Zeit, woraus diese Ansichten hervorgingen. Hobbes war nicht wie Milton eine ideale Natur, nicht ein begeisterter Patriot. Ohne persönlichen Antheil an politischen Partheien zu nehmen, betrachtete er, wie es scheint, die politischen Dinge ziemlich leidenschaftlos und kalt als Denker und Menschenkenner, und da gelangte er denn zu einer ganz entgegengesetzten Auffassung der Revolution, wie Milton. „Wenn Jemand“, äussert er im Anfange eines Dialogs über die Ursachen der Bürgerkriege, „von einem erhabenen Standpunkte herab die Handlungen der Menschen in England in den Jahren zwischen 1640 und 1660 beobachtet hätte, würde er einen Anblick von allen Arten der Ungerechtigkeit und Thorheit, welche die Welt bieten kann, gehabt haben, und wie diese hervorgebracht wurden durch ihre Heuchelei und Selbsttäuschung, wovon die eine eine doppelte Schlechtigkeit, die andere eine doppelte Thorheit ist“. Dass auch diese Auffassung eine gewisse Berechtigung hat, bestätigt die Geschichte: sie zeigt (nach Guizot), dass im Verlaufe des Bürgerkrieges die ursprünglich reinen sittlichen Bestrebungen

beider Partheien bald untergingen, dass Lüge, Gewaltsamkeit, Begierde, Egoismus unter allen Formen rasch zunahmen und von Recht und Pflicht nur dunkle schwankende Begriffe sich erhielten. Der Krieg vernichtete die Subsistenz, die Hoffnung, die Industrie des Volks; das bürgerliche Leben war zerstört, und noch schmerzlicher als das Unglück war die allgemeine Angst des Landes. Ferner war der Sinn des Volks im Grunde nur auf Erhaltung und Reform der vorhandenen Instutionen der Monarchie gerichtet; der erfolgte Umsturz derselben konnte auf keine Weise die Sympathien der Majorität erlangen. Niemand, ausser einigen republicanischen Partheien, wollte die Republik; sie beleidigte die Traditionen, die Sitten, die Gesetze, die alten Neigungen, die alte Ehrfurcht, die regelmässigen Interessen, die gute Ordnung, den gesunden und moralischen Sinn des Landes. Alles dies musste einen grossen Einfluss ausüben auf die politische Ansichten eines Denkers, der mit Baco auch in der Philosophie von der Erfahrung ausging. Von seinen philosophisch-politischen Hauptwerken erschien das eine de cive 1642, das andere, der Leviathan oder Inhalt und Form und Macht eines geistlichen und bürgerlichen Gemeinwesens 1651. Da gegen den sittlichen Charakter des Mannes auch von seinen Gegnern keine erhebliche Beschuldigung vorgebracht wird, so haben wir durchaus keinen Grund, an der Aufrichtigkeit der Versicherung zu zweifeln, die er am Schluss des Leviathan giebt, diese Schrift sei veranlasst durch die Unordnungen der gegenwärtigen Zeit, ohne Partheilichkeit, ohne Accommodation und ohne eine andere Absicht als die, das gegenseitige Verhältniss von Schutz und Gewalt den Menschen vor Augen zu stellen. Das Ziel seiner politischen Lehre ist: die Begründung einer festen höchsten Staatsgewalt als Grundlage der politischen, kirchlichen und sittlichen Ordnung, im Gegensatz gegen den ordnungslosen anarchischen Zustand der Natur oder der Revolution, gegen die kirchliche und politische Auflösung seines Vaterlandes, welche, nach seiner Ansicht, durch die kirchliche und politische Zügellosigkeit der Individuen und ihrer Ansichten entstanden war. Seine Lehre unterwirft daher das schwache der wahren Freiheit unfähige Subject dem Naturgesetz der Vernunft und der höchsten Staats-Gewalt, welche über jenes und somit

über die ganze Lebensordnung in letzter Instanz entscheidet. Das Naturgesetz der Vernunft aber begründet er durch eine eigenthümliche streng naturalistische Theorie der menschlichen Natur.

Was seine Philosophie überhaupt charakterisirt und auch von der Baco's unterscheidet, ist ihre mathematisch-physicalische Richtung, die analytisch-logische mathematische Methode, und ein aller Metaphysik feindlicher Naturalismus. Der Logik des Nominalismus folgend, die er bei seinen ersten philosophischen Studien in Oxford kennen gelernt hatte, betrachtet er die Gattungsbegriffe nur als Namen, willkürliche Zeichen für die aus den Sinnesempfindungen entstehenden Vorstellungen und das Wissen oder die Vernunft als ein Rechnen, als ein Addiren und Subtrahiren von Gattungsnamen. Gegenstand der Philosophie, welche die Ursachen aus den Phänomenen oder diese aus den Ursachen erforscht, sind die Bewegungen oder Thätigkeiten der natürlichen und politischen Körper, die er nach dem Vorbild der Mathematik und ihrer Methode auf das schärfste analysirt. Zu diesen Bewegungen und Thätigkeiten gehören nun auch die Sinnesempfindungen mit den Vorstellungen, Begriffen der Vernunft. Diese sind nichts anderes als eine Veränderung des empfindenden Körpers, hervorgebracht durch die Bewegung, den Druck eines anderen Körpers auf den empfindenden Körper, welcher durch die Nerven bis zum Innersten des lebendigen Wesens fortgepflanzt wird und hier eine nach Aussen gehende Rückwirkung des ganzen Thiers hervorbringt, deren Wirkung die äussere Vorstellung ist. Von dieser Seite aufgefasst ist ihm der Geist (mens) nur eine Bewegung in den einzelnen Theilen des organischen Körpers, der Verstand ein Tumult der Seele, erregt von den die Sinnesorgane drückenden Gegenständen, das Leben überhaupt eine Bewegung der Glieder, deren Princip ein inneres ist. Andererseits aber bezeichnet er, in einigem Widerspruch hiermit, die Philosophie als die natürliche, jedem Menschen eingeborene Vernunft und diese als das ewige eingeborene Wort, wodurch Gott das Naturgesetz allen Menschen eröffnete, ohne näher auf die Erkenntniss dieses höchsten Princips, deren Möglichkeit er leugnet, einzugehen. Wir haben unsere Aufmerksamkeit darauf zu richten, wie Hobbes das Naturgesetz aus der menschlichen Natur ableitet, dann Recht und Staat aus

seiner Gründung in der Gesellschaft begreift und endlich dasselbe als sittliches Gesetz im Verhältniss zur Religion bestimmt, woraus schliesslich das Verhältniss zwischen Kirche und Staat sich ergiebt.

Die menschliche Natur und die natürlichen Güter.

Auch in der Erkenntniss des sittlichen Lebens geht Hobbes auf die ursprünglichen Elemente der Empfindung, auf die Gefühle der Lust und Unlust und die Begehrungen zurück, welche letztere, da sie in unserer Gewalt stehen, für unsere Erkenntniss zugänglicher seien. Die Objecte der Sinne sind die Ursachen der Empfindung, sowohl des Begehrens und Fliehens, als der Lust und Unlust. Die Lust entsteht, wenn die Bewegung vom Organ der Empfindung zum Mittelpunkt des Lebens, zum Herzen sich fortpflanzt und die Lebensbewegung leichter macht; im entgegengesetzten Falle entsteht der Schmerz. Lust und Schmerz aber unterscheiden sich vom Begehren und Fliehen, wie der Genuss vom Wünschen, wie das Gegenwärtige vom Zukünftigen. Wir begehren nicht etwas, weil wir wollen, denn der Wille ist die Begehrung selbst; er entsteht aus der Vorstellung des Angenehmen der begehrten Sache. An anderen Stellen indess unterscheidet Hobbes das Wollen vom Begehren: Begehren sei der Act vor der Ueberlegung, der Wille nach derselben. So lange die Ueberlegung noch nicht ihr Ende erreicht hat, sagen wir, dass wir frei sind, d. h. die Wahl zwischen entgegengesetzten Entschlüssen haben, aber der Wille hat nicht mehr die Wahl, sondern ist entschieden und abhängig von dem wahren letzten Beschlusse des Verstandes, welcher als Befehl an den Willen ergeht; nicht der Mensch ist frei, sondern die Handlung. Aber auch diese letztere ist nur vom Zwange frei, nicht von der Nothwendigkeit. Die Freiheit besteht nur in Abwesenheit des Zwanges. Es widerspricht ihr daher nicht die Nothwendigkeit der Erfolge, welche sich aus dem Zusammentreffen aller mitwirkenden Ursachen, d. h. der früheren, die jetzige Bewegung hervorbringenden Bewegungen ergiebt; dieser können wir uns nicht entziehen und es zu wollen ist gottlos.

Die begehrten Dinge heissen, in so fern sie begehrt werden, Güter. Nichts ist schlechthin oder an sich gut, sondern Alles

nur relativ für diese Person; es giebt also keine allgemeine Regel des Guten und Bösen, welche von der Natur der Gegenstände selbst hergenommen werden könnte. Die Vorstellungen vom Gute oder Uebel, welche durch die Gegenstände in der Seele erregt worden sind, sind auch die Ursachen der Affecte oder Leidenschaften; diese sind nichts Anderes als Bewegungen des Bluts und der Lebensgeister in und mit den verschiedenen Arten des Begehrens und Fliehens, deren Differenzen sich ergeben aus der Verschiedenheit der Objecte, die wir begehren oder fliehen und deren Umständen. So entsteht aus dem Begehren die Hoffnung, aus dem Fliehen die Furcht, wenn sich die Lebensbewegung bald zum Einen, bald zum Anderen wendet. Die Affecte oder Leidenschaften stellen sich der Vernunft entgegen dadurch, dass sie gegen das wahre Gut für das scheinbare und nächste zu Felde ziehen. Das wahre Gut nämlich muss gesucht werden durch Blicken in die Ferne, welches Sache der Vernunft ist, während der Affect das gegenwärtige Gut an sich reisst, ohne das ihm nothwendig folgende Uebel vorauszusehen.

Besteht also das Gut in der Erlangung des Begehrten, so kann ein höchstes Gut, ein letztes Ziel, die Glückseligkeit im gegenwärtigen Leben nicht gefunden werden. Denn wenn dies Ziel das letzte wäre, so würde durchaus nichts mehr gewünscht und begehrt und daraus würde folgen, dass der Mensch, der dies besässe, nicht einmal mehr empfände, denn jedes Empfinden ist mit irgend einem Begehren oder Fliehen verbunden und nicht empfinden heisst nicht leben. Das Leben ist eine stetige Bewegung, welche, da sie nicht gerade fortschreiten kann, im Cirkel sich bewegt von Begehrung zu Genuss und vom Genuss zur Begehrung, so dass das Eine stets das Andere in sich schliesst und mit ihm verbunden ist. Das Glück ist daher der beständige gute Erfolg in begehrten Dingen, oder der Fortschritt vom einen Begehren zum anderen.

Von diesem streng naturalistischen Gesichtspunkt fasst nun Hobbes auch die verschiedenen Güter als natürliche auf, d. h. als solche, welche den natürlichen Lebenstrieb gegen Hemmungen schützen oder ihn mittelbar förden. Das erste der Güter ist die Selbsterhaltung, denn von Natur wünscht Jedermann Wohlsein

Um desselben fähig zu sein, ist nöthig: Leben, Gesundheit und in Beziehung auf beides die möglichst grosse Sicherheit für die Zukunft. Die übrigen Güter werden geschätzt als Mittel zu diesem Hauptweck. Die Macht ist gut, weil sie nöthig ist zum Schutz, zur Sicherheit. Die Macht ist das Aggregat von allen Mitteln, um ein künftiges Gut zu erlangen. Wer sie gering schätzt, scheint nicht viel Urtheilskraft zu besitzen. Die Freunde dienen zu vielen anderen Dingen und zum Schutz. Die durch eigene Thätigkeit erlangten Reichthümer sind ein Gut, weil sie angenehm sind und Jedem als ein Beweis seiner Klugheit erscheinen. Die Weisheit ist nützlich, denn sie gewährt einigen Schutz; auch wird sie an und für sich begehrt, ist angenehm. Die Wissenschaften und Künste sind ein Gut, sind angenehm, denn die Natur hat den Menschen so gebildet, dass er alles Neue bewundert und begierig ist, die Ursachen der Dinge zu erkennen, so dass die Wissenschaft gleichsam Nahrung für den Geist ist. — Das dauernde Gut hat den Vorzug vor dem kürzeren, das weiter verbreitete vor dem, welches auf einige Individuen beschränkt ist. Die Lust des Fleisches findet Hobbes verwerflich, weil sie bald sättige und das Angenehme derselben durch Ekel aufgewogen werde. Ein bestimmter wahrhafter Maasstab für die Güter ergiebt sich erst im geselligen Zustande, im Staate, welcher keineswegs von Natur vorhanden ist, sondern aus dem Naturzustande der Menschen, dem Naturgesetz der Vernunft gemäss, erst hervorgebracht werden muss. Hobbes weist demnach den Satz des Aristoteles zurück, dass der Mensch von Natur ein geselliges Wesen sei, welchen Grotius dem Naturrecht zu Grunde gelegt hatte, und sucht seinerseits den natürlichen Ursprung von Recht und Staat nachzuweisen.

Recht und Staat.

Alle Menschen streben nach sicherem und daurendem Gut und Glück, folglich zunächst stets nach Macht, dem allgemeinen Mittel für Wohlstand und die übrigen Güter. Da die Menschen, trotz mancherlei Ungleichheiten, im Wesentlichen einander gleich sind, so hat Jeder Hoffnung, das was er begehrt, zu erlangen. Wenn

nun Mehrere dasselbe begehren, was sie doch nicht zugleich erlangen und geniessen können, so wird der Eine der Feind des Anderen und sucht, seiner Selbsterhaltung wegen, den Anderen zu unterjochen und zu tödten, denn Jeder kann dem Anderen oder seinen Gütern auf mannigfache Weise schaden; Jeder hat Stärke genug, um seinem Nächsten das äusserste Uebel, den Tod bereiten zu können. Es finden sich in der menschlichen Natur überhaupt drei Hauptursachen der Feindschaft: Mitbewerbung (um Macht), Vertheidigung, Ruhm. Da niemand dem Anderen trauen kann, so lange keine zwingende Gewalt für die Einzelnen vorhanden ist, so sucht Jedermann sich selbst gegen die Anderen zu sichern und es entsteht so ein Zustand des Kriegs Aller gegen Alle, d. h. der Feindseligkeit, denn die Natur des Kriegs besteht nicht im Kampfe, sondern im Willen zum Kampfe. In einem solchen Zustande findet die Industrie, die Geselligkeit, die Wissenschaft und Kunst keinen Raum und das Schlimmste ist die Furcht vor gewaltsamem Tod und beständigen Gefahren. So lange kein allgemeines Gesetz, keine verbietende Macht vorhanden ist, sind die Leidenschaften der Menschen und die Handlungen, die aus denselben entstehen, keine Verbrechen; die Begriffe des Gerechten und Ungerechten finden in einem solchen Zustande keine Anwendung, weil es kein Eigenthum, keine Herrschaft giebt. Das Recht besteht in der Freiheit zu thun oder nicht zu thun. Die Natur gab Jedermann ein Recht auf Alles; das Recht der Natur ist die Freiheit, die Jeder hat, seine Fähigkeiten zur Erhaltung seiner Natur anzuwenden. So lange dieses Recht gilt, dauert der Kriegszustand fort und selbst der Stärkste ist nicht sicher. Die Wirkung des Naturrechts ist also dieselbe, als wenn überhaupt kein Recht existirte. Jeder indess, der seiner Vernunft folgt, muss Schutz gegen die Uebel des Kriegszustandes, d. h. Frieden suchen. Die erste Regel der Vernunft ist also, den Frieden zu suchen; die Vernunft stellt die Friedens-Artikel auf, welche die Naturgesetze sind. Die hieraus abgeleiteten unveränderlichen ewigen Naturgesetze enthalten also, indem sie jenes ursprüngliche Naturrecht des Naturzustandes aufheben, das wahrhafte Recht, wie es im geselligen Zustande gilt; erst das Naturgesetz schliesst Verbindlichkeit in sich. (Man darf also Naturrecht

und Naturgesetz in dem Sinne von Hobbes nicht einander gleichsetzen, wie es gewöhnlich in irrthümlicher Weise geschieht, neulich noch von H. Ritter Geschichte X. p. 508). Aus diesem ersten Naturgesetz der Vernunft, den Frieden zu suchen, folgt das zweite: Es muss Jeder, wenn für seine eigene Vertheidigung und Ruhe gesorgt ist, von seinem Recht auf alles abstehen und mit derjenigen Freiheit zufrieden sein, welche er selbst dem Anderen zugestehen möchte. Hieraus folgt das dritte Naturgesetz, dass Verträge gehalten werden müssen, denn das Gegentheil bringt sogleich wieder den Naturzustand, den Krieg Aller gegen Alle hervor, jedes Unrecht ist ein Widerspruch gegen die Vernunft. In dem Halten der Verträge besteht das Wesen der Gerechtigkeit, mit welcher es dann Ernst zu werden anfängt, wann der Staat gegründet ist und hiermit eine zwingende Macht für die Kontrahenten des Vertrags vorhanden ist. Daher ist der Staat, das Eigenthum der Güter und die Gerechtigkeit zugleich entstanden. Aus dem dritten werden nun die übrigen Naturgesetze abgeleitet, welche das Ausschliessen der Laster der Unbilligkeit, Undankbarkeit, Unbescheidenheit, Grausamkeit, des Stolzes zum Gegenstand haben, und darin begründet sind, dass alle diese und ähnliche Laster oder die denselben gemässen Handlungen den Naturzustand zurückzuführen. Es soll also Jeder dankbar gegen Wohlthaten und gefällig sein; denen verzeihen, welche ihre Beleidigungen bereuen; Strafe blos zufügen, um den, der gefehlt hat, zu bessern oder andere zu warnen; Niemand soll durch That, Wort, Geberde Hass oder Verachtung gegen einen anderen ausdrücken; es soll Jeder den Andern als einen seiner Natur nach ihm Gleichen ansehen, kein besonderes Recht in Anspruch nehmen, nach allen Seiten billig sein u. s. w. Den Gehalt der Naturgesetze drücken kurz und klar die beiden Vorschriften der H. S. aus: Was ihr wollt, das euch die Leute thun sollen, das thut ihnen, und: thue dem Andern nicht, was du nicht willst, das dir geschehe.

Der Staat steht also dem Naturzustand direct gegenüber. Im Naturzustande herrschen die Affecte, Krieg, Furcht, Armuth, Schändlichkeit, Einsamkeit, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit; im Staate dagegen finden wir die Herrschaft der Vernunft, Friede, Schönheit, Ehre, Geselligkeit, Wissenschaften, feines Benehmen,

Wohlwollen. Unter der Herrschaft des Staats soll auch das Gottesreich sich verbreiten. — Der Staat aber entsteht aus dem Naturzustande in folgender Weise. Um eine gemeinsame Macht zu bilden, welche die Menschen gegen Angriffe von Aussen und gegenseitiges Unrecht zu schützen vermag, so dass sie zufrieden mit den Früchten der Erde und ihrer eigenen Thätigkeit leben können, ist der einzige Weg der, dass sie durch Vertrag eine Gesellschaft gründen, deren Mitglieder sich gegenseitig Frieden und Hülfe gegen ihre Feinde versprechen. Sie müssen demnach ihre gesammte Macht auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen übertragen, so dass der Wille Aller auf Einen zurückgeführt wird; mit andern Worten, Ein Mensch oder eine Versammlung repräsentirt die Person jedes einzelnen Menschen, so dass Jedermann als Urheber aller Handlungen sich bekennt, welche jene Person ausübt und seinen Willen ihrem Urtheil und Willen unterwirft. Dieser Act der Staatsbildung ist also etwas ganz Anderes, als Uebereinstimmung oder Eintracht; er besteht in der Vereinigung Aller zu Einer Person, denn durch diesen Vertrag Jedermanns mit Jedermann wird jene Menge Eine Person und wird genannt Staat oder Gemeinwesen (Republik). Dies ist die Entstehung jenes Leviathan oder sterblichen Gottes, dem wir nächst dem unsterblichen Gott Schutz und Frieden verdanken. Der Staat wird also definirt als „eine Person, zu deren Handlungen Urheber eine grosse Anzahl von Menschen durch gegenseitige Verträge sich macht, in der Absicht, dass sie die Macht Aller nach ihrem Gutdünken zum Frieden, zur gemeinschaftlichen Vertheidigung anwende". Er bezeichnet daher den Staat als ein künstliches lebendes Wesen, als ein Werk, eine Nachahmung jener göttlichen Kunst, durch welche Gott die Welt schuf und regiert. Er nennt den Staat einen aus einer Menge von Menschen gebildeten künstlichen Körper und vergleicht die einzelnen Theile des politischen Körpers mit denen des natürlichen: der Souverän, derjenige, der die höchste Gewalt hat, ist die Seele des Staats, ohne welche derselbe eben so sich auflöst, wie die Glieder des natürlichen Leibes sich in Erde auflösen, wenn die Seele fehlt, welche sie zusammenhält; die obrigkeitlichen Personen sind die Glieder, die Belohnungen und Strafen die Nerven, Billigkeit und

Gesetze bilden die künstliche Vernunft u. s. w. — Der Staat ist also, nach Hobbes, ein Product der höheren Natur oder der Vernunft im Menschen und der Staatsvertrag nicht eine Sache der Willkür, sondern der Nothwendigkeit, denn wenn auch die Menschen durch gegenseitige Furcht, Besorgniss, durch Vortheile u. dgl. zur Geselligkeit und zum Staat getrieben werden, so ist es doch die Vernunft, welche den Staat begründet, jene wahrhafte dauernde Einheit hervorbringt.

Aus diesem Begriff des Staats ergeben sich die Folgerungen, wodurch Hobbes Staatslehre so grossen Anstoss erregt hat. Nachdem das Volk seine Gewalt auf eine höchste Staatsmacht übertragen hat, so hört hiermit seine Gewalt und sein Recht auf und diese allein hat jetzt über den Willen des Gemeinwesens zu entscheiden. Die höchste Macht kann demjenigen der sie besitzt wegen schlechter Regierung nicht genommen werden, denn 1) was der welcher die Person des ganzen Staats repräsentirt thut, das thut der ganze Staat; 2) derselbe steht mit keinem von denen, welche ihm das Recht verliehen haben, in Vertrag und kann demselben folglich nicht Unrecht thun. Jeder hat sich selbst der schlechten Regierung anzuklagen, welcher sie die Person des Staats beschuldigen. Diese letztere kann also keinem Unrecht thun selbst in dem Falle, dass sie gegen die Naturgesetze handelt. Hobbes beseitigt den Einwurf, dass auf diese Weise die Bürger der Willkür und den Leidenschaften der Regenten unterworfen seien, damit, dass die menschlichen Angelegenheiten ohne einige Unangemessenheit nicht bestehen können, dass die aus einer Willkür-Herrschaft entstehenden Uebel gering seien gegen die der Willkür und Gewaltsamkeit des Naturzustandes; die Obrigkeit gewähre doch immer die grösste Wohlthat, die Sicherheit; auch werden schwere Lasten vom Gewalthaber nicht auferlegt, um die Bürger schwach und arm zu machen, denn das entspricht nicht ihrem Vortheile. Aus dieser Stellung der höchsten Staatsgewalt leitet Hobbes nun auch positiv alle ihre Rechte ab. Wer das Recht hat in Rücksicht auf den Zweck, hat auch das Recht auf die Mittel zur Vertheidigung des Staats, nämlich um den Frieden zu sichern. Die höchste Gewalt ist berechtigt, über das zu urtheilen, was zur Erhaltung oder Verletzung des Friedens dient,

wann, inwiefern und wem es erlaubt ist, vor dem Volke zu reden, welche Bücher zu verwerfen sind. Sie hat das Recht, Regeln vorzuschreiben, nach denen Jeder weiss was sein ist und dasselbe ohne Belästigung der Mitbürger geniesst, also Regeln über das Eigenthum, über das Gute und Böse, das Erlaubte und Unerlaubte in den Handlungen. Sie hat das Recht der Jurisdiction alle Streitigkeiten zu entscheiden, Krieg und Frieden zu schliessen, Belohnungen und Strafen auszutheilen nach Gesetzen, die Minister zu wählen. Wer die höchste Gewalt hat, ist die Quelle aller Titel, Ehren und Würden; vor ihm sind alle anderen Bürger gleich.

Es bleibt demnach für die bürgerliche Freiheit des Individuums nur ein sehr enger Raum übrig. In dem Act der Unterwerfung selbst, bemerkt Hobbes, liegt sowohl die Verpflichtung als die Freiheit; daher muss der Inhalt dieser letzteren aus jener genommen werden, denn Niemand wird durch eine Verpflichtung gebunden, die nicht aus seiner Thätigkeit irgendwie hervorgeht. Dem Bürger bleibt Freiheit über Alles, was durch den Vertrag nicht übertragen oder genommen werden kann; z. B. der höchste Machthaber kann Niemanden befehlen, sich zu tödten, oder seine Selbsterhaltung aufzugeben. Auch kann Niemand genöthigt werden sich selbst anzuklagen, oder seine Mitbürger zu tödten. Der Bürger kann in einem Rechtsstreit gegen die höchste Macht auftreten. Die bürgerliche Freiheit ist jedoch dem nicht entgegen, dass der höchste Machthaber Herr über Leben und Tod der Bürger ist, denn diesen kann von jenem kein Unrecht geschehen. Es kann sich also ereignen und ereignet sich oft in Staaten, dass auf Befehl des Regenten Unschuldige ohne Unrecht getödtet werden. Das Eigenthum oder die Vertheidigung der Güter hängt in jedem Staat von der höchsten Macht ab und vermöge der Gesetzgebung derselben von den bürgerlichen Gesetzen. Das Grundeigenthumsrecht, welches der Bürger hat, besteht darin, dass er von diesem Eigenthum alle Mitbürger rechtmässig auschliessen kann, nicht aber den höchsten Machthaber, denn dieser ist anzusehen als der, welcher die Ländereien vertheilt und alles Andere gethan hat zum Frieden und zum Wohl des Staats. Derselbe ist den Civilgesetzen nicht unterworfen, denn da er nach seinem Willen die Gesetze macht und abschafft, so kann er, so oft es ihm beliebt, sich von jener

Unterwerfung und Last frei machen. Wer verpflichten kann, kann auch frei machen. Eine Gewohnheit erhält Gesetzeskraft nur durch den Willen des Machthabers.

Hiernach bestimmt sich von selbst das Verhältniss der höchsten Staatsgewalt zum Naturgesetz. Die Gesetze der Natur und die bürgerlichen sind in demselben Staate in einander enthalten; die Naturgesetze sind auch bürgerliche, nämlich dann, wenn sie von der Staatsgewalt aufgestellt werden als zu beobachtende; dass aber jedes bürgerliche auch ein Naturgesetz ist, geht daraus hervor, dass die Verletzung eines Vertrags oder eines bürgerlichen Gesetzes eine Verletzung des Naturgesetzes ist. Es ist also ein Naturgesetz, dass wir den Staatsgesetzen gehorsam sind. Die Naturgesetze und die bürgerlichen sind nicht verschiedene Gattungen von Gesetzen, sondern verschiedene Theile, ein geschriebenes und ein nicht geschriebenes. Die Auslegung der Gesetze aber, auch der Naturgesetze, ist Sache der höchsten Staatsgewalt. Es können zwar Vorschriften wahr sein, aber nicht die Wahrheit, sondern die Autorität macht ein Gesetz. Der Richter soll indess sein Urtheil auch mit dem Naturgesetz und dem Gewissen in Uebereinstimmung bringen. Die positiven göttlichen Gesetze, worunter auch die natürlichen gehören, haben ihre Autorität, wodurch sie verpflichtend werden, in dem ausdrücklichen Gebot der Staatsgewalt. Die Handlungen der Menschen nämlich gehen aus ihren Meinungen hervor, und die Meinungen gut regieren, heisst die Handlungen gut regieren. Eine Lehre, welche dem Frieden zuwider ist, kann ebensowenig wahr sein, als Friede und Eintracht dem Naturgesetz zuwider sind.

Die diesen Grundsätzen widersprechenden Lehren bezeichnet Hobbes als aufrührerische und Staatskrankheiten. Eine solche ist zunächst die, dass über seine guten und schlechten Handlungen jeder Bürger selbst Richter sei, denn hiernach lernen die Bürger die Befehle des Staats beurtheilen und dann nach eigenem Urtheil gehorchen oder widerstreben, worin die Auflösung in Partheien begründet ist. Eine andere solche Lehre ist, dass das, was der Bürger gegen sein Gewissen thue, eine Sünde sei, denn Gewissen und Urtheil sind dasselbe, folglich dem Irrthume ausgesetzt. Im Staat ist das Gesetz das öffentliche Gewissen, durch welches sich

leiten zu lassen, der Bürger sich verpflichtet hat. Die Privatgewissen sind eben Privatmeinungen und durch ihre Verschiedenheit müsste der Staat zerrissen werden. Nicht das Begehren der Privatpersonen, sondern das Gesetz, welches der Wille und das Begehren des Staats ist, ist der Maasstab des Guten. Zu den aufrührerischen gehören ferner die Lehren, dass Glaube und reiner Wille nicht durch Streben und Vernunft erlangt werden können, sondern übernatürlich inspirirt und eingegossen seien, dass der höchste Gewalthaber dem Gesetz unterworfen sei, dass jeder Bürger über seine Güter absoluter Herr und die Macht des Staats über dieselben ausgeschlossen sei, dass die höchste Macht getheilt werden könne. Theilen heisst nichts anderes als auflösen. In der Monarchie ist eine der grössten Ursachen des Aufruhrs das Lesen der politischen und historischen Schriften der Griechen und Römer. Hobbes meint, die Kenntniss der alten Sprachen sei zu theuer erkauft durch den unruhigen Geist und das Blutvergiessen, welches die Lectüre jener Schriften hervorgebracht habe. Endlich gehört hierher die Lehre von der Theilung der Macht in eine geistliche und weltliche, wodurch jeder Bürger zweien Herren gehorsam zu sein verpflichtet wird.

Was endlich die gegenseitigen Pflichten der Unterthanen und des Regenten betrifft, so dauert die Verpflichtung zum Gehorsam nicht länger fort, als der Schutz, den die Staatsgewalt gewährt, denn das natürliche Recht der Unterthanen, sich selbst zu schützen, wenn sie nicht von Jemand beschützt werden, ist auf keine Weise zu beseitigen. Die Pflicht der höchsten Staatsgewalt bezeichnet offenbar der Zweck der Einrichtung, das Heil des Volks nämlich, für welches möglichst zu sorgen er durch das Naturgesetz verpflichtet ist, worüber er Gott allein Rechenschaft abzulegen braucht. Er soll dies ausüben vermöge einer universellen Vorsehung durch öffentlichen Unterricht, sowohl durch Lehre als durch Beispiel, dann auch durch heilsame Gesetze. Hobbes handelt sehr ausführlich von dieser Pflicht der Belehrung, zu deren Gegenständen auch die moralischen Gesetze gehören. Da durch die Vernichtung der Rechte der höchsten Staatsgewalt die Staaten aufgelöst werden, so ist es die Pflicht des Herrschers, diese Rechte unverletzt zu erhalten. Ferner soll er Sorge tragen, dass die Gesetze gut seien.

Gut ist nicht das gerechte Gesetz, sondern das, welches zum Wohl des Volks nöthig und klar ist. Denn der Zweck der Gesetze ist nicht, das Volk vor unschädlichen Freiheiten zu bewahren, sondern dass es nicht durch Ungestüm der Leidenschaften, durch Tollkühnheit und Thorheit in Gefahren und Verluste für sich selbst und den Staat gerathe. Das Gesetz also, welches nicht nothwendig ist, nicht den Zweck des Gesetzes erfüllt, ist nicht gut. Wenn das Gesetz dem höchsten Befehlshaber nützlich ist, so kann es, obgleich nicht nöthig, doch einem gut sein. So ist es aber nicht, denn das Gute für das Volk und das für den höchsten Gewalthaber kann nicht von einander getrennt werden.

Sittlichkeit, Glaube, Kirche und ihr Verhältniss zum Staat.

Das Naturgesetz, welches den geselligen Zustand oder Staat begründet, ist auch das sittliche Gesetz. Hobbes bemerkt (de cive IV. 1), das Gesetz der Natur oder das moralische werde auch das göttliche genannt, und zwar mit Recht, weil die Vernunft, welche selbst das Gesetz der Natur ist, unmittelbar von Gott Jedermann als Regel seiner Handlungen gegeben worden ist (De hom. c. 14). Gott hat eben dadurch, dass er die Menschen vernünftig schuf, sie das gelehrt und in ihre Herzen geschrieben, dass Niemand einem Anderen das thue, was er, wenn es ihm selbst von einem Anderen geschähe, unbillig finden würde. Hierin ist alle Gerechtigkeit und aller bürgerliche Gehorsam enthalten. Die Fähigkeit nach den Naturgesetzen zu handeln, ist Tugend. In den Naturgesetzen liegen die socialen Tugenden. Wenn die Vernunft lehrt, dass der Friede, oder die Erhaltung Aller gut ist, so folgt, dass alle zum Frieden nöthigen Mittel gut sind, dass also Gerechtigkeit, Bescheidenheit, Billigkeit, Treue, Menschlichkeit gute Sitten d. h. Tugenden sind. Die Beobachtung der Naturgesetze schliesst also jene Tugenden der Gerechtigkeit, Billigkeit ein. Die Billigkeit besteht darin, dass wir Jedermann dieselben Rechte zugestehen, was identisch ist mit dem christlichen Gesetz, seinen Nächsten zu lieben (de cive III, 12). Wir sind verpflichtet, die Naturgesetze zu beobachten, wenn ihre Beobachtung zu dem Zwecke, zu welchem sie angeordnet sind, zu führen

scheint. Die Naturgesetze verpflichten immer und überall in foro interno, im Gewissen, in foro externo oder rechtlich jedoch nur dann, wenn die Ausübung mit Sicherheit geschehen kann, d. h. wenn sie auch von Andern ausgeübt werden. Das Gesetz, welches die Gewissen verpflichtet, kann verletzt werden durch eine Handlung, welche äusserlich den Gesetzen angemessen ist. Allerdings gehört zu dieser Verpflichtung die Kenntniss der Gesetze, allein diese hat Jedermann, wenn die Leidenschaft vorüber ist und er sich an die Stelle des Anderen setzt, nach der alten Regel: Was du nicht willst, das dir geschehe, das thue Anderen nicht. Böse sind (nach der Vorrede de cive) die aus den Affecten hervorgehenden Handlungen nur dann, wenn sie schädlich und pflichtwidrig sind, wozu gehört, dass die Handelnden im Gebrauch ihrer Vernunft sich befinden.

Der Inhalt der Naturgesetze wird nun aber auch in ethischer Beziehung näher bestimmt durch die Staatsgesetze. Dieselbe Handlung, bemerkt Hobbes, wird von diesen als Tugend gelobt, von Anderen als Laster getadelt. Ausser dem bürgerlichen Zustande ist Niemand zu einer bestimmten Ansicht verpflichtet, wohl aber in demselben. Deshalb können diejenigen, welche den Menschen ohne Rücksicht auf die bürgerliche Gesellschaft auffassen, keine Moralphilosophie haben, da ihnen ein bestimmtes Maass für Tugend und Laster fehlt. Ein solches kann nur enthalten sein in den Gesetzen jedes Staats, von denen die Naturgesetze selbst ein Theil sind. Es ist stets für Tugend gehalten worden, die Staatsgesetze zu beobachten. Obgleich manche Handlungen in dem einen Staat gerecht, im anderen ungerecht sind, so bleibt doch die Gerechtigkeit (d. h. die Gesetze nicht zu verletzen) überall dieselbe. In diesem Sinne bemerkt Hobbes (de cive XI, 1), jede Handlung ist ihrer Natur nach gleichgültig; dass sie gerecht oder ungerecht ist, kommt her aus dem Recht des Herrschenden. Man darf diese Stelle nicht so auslegen, als gebe es nichts festes Sittliches oder als werde dasselbe durch die Willkür des Regenten bestimmt, sondern es liegt darin nur das, dass das Sittliche erst in der Gemeinschaft, im Staat ein bestimmtes Maass der Beurtheilung erhält und dieses Maass ist im Wesentlichen durch die allgemeine Vernunft, durch das Naturgesetz

gegeben, welches die Staatsgewalt in höchster Instanz freilich auslegen soll. Hobbes widerlegt selbst Lev. c. 15 „die Ansicht des Thoren, dass es keine Gerechtigkeit gebe“, indem er von seinem Standpunkt nachzuweisen sucht, dass jede ungerechte Handlung gegen die Vernunft und gegen den eigenen Vortheil des Handelnden sei, besonders weil der Erfolg derselben ungewiss ist und die Andern veranlasst werden, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, oder auch weil der Ungerechte aus der Gesellschaft ausgeschlossen wird. Dass übrigens das positive Gesetz von Hobbes nicht als Maasstab des Sittlichen überhaupt angesehen wird, ergiebt sich auch aus der weiteren Exposition der zwiefachen Richtung des Naturgesetzes. „Die moralische Tugend, welche wir nach bürgerlichen Gesetzen, die in verschiedenen Staaten verschieden sind, messen können, ist die Gerechtigkeit oder Billigkeit, die, welche wir nach dem blossen Naturgesetz messen, ist die Liebe. — Alle Tugenden sind also in Gerechtigkeit und Liebe enthalten, wie alle Laster in der Ungerechtigkeit und in einem für fremde Uebel unempfindlichen (stupiden) Sinne, d. h. in dem Mangel an Liebe« (De hom. XIII. 9). (In der englischen Ausgabe des Leviathan wird das Wohlwollen, die Neigung Anderen Gutes zu thun, die Liebe, welche auf alle Menschen gerichtet ist, zu den natürlichen Begehrungen des Menschen gezählt; in der lateinischen Ausgabe ist die letztere nicht erwähnt). Gut sind also die Charaktere, welche geeignet sind zur Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft, gut oder moralische Tugend die Handlungsweisen, wodurch die Gesellschaft am besten erhalten wird. — Es giebt jedoch, bemerkt Hobbes, andere philosophische Lehren der Moral, denen zufolge ausser den bezeichneten noch andere Tugenden existiren, die Weisheit, Mässigung, Tapferkeit, welche zu den Cardinal-Tugenden der Alten gehören, allein diese sind keine eigentlichen Tugenden, weil sie mehr eine Kraft der Seele als eine Güte des Charakters bezeichnen, weil sie nur dem Einzelnen nützlich sind und im Staat kein Lob verdienen.

Was nun aber den anderen Theil des Naturgesetzes, die Liebe betrifft, so steht dieser im engsten Zusammenhang mit der Auffassung der Religion oder des göttlichen Gesetzes. Hobbes findet in den Lehren der christlichen Religion eine Ergänzung des

Naturgesetzes. „Obgleich wir, lehrt er, uns keinen Begriff vom Unendlichen, von Gott machen können, so ist doch ein Anfang und ein Schöpfer der Welt anzunehmen, da die unendliche Welt ebenso unbegreiflich ist, wie der unendliche Gott, und die Weisheit, die sich in der Zusammensetzung des menschlichen Körpers, im Bau der weltlichen Dinge offenbart, auf eine Intelligenz hinweist; es ist unmöglich, nach natürlichen Ursachen tiefer zu forschen, ohne dass man dadurch geneigt wird zu glauben, es gebe einen ewigen Gott. Die Religion als Glaube und Verehrung einer Gottheit oder übernatürlicher Mächte ist durch wissbegieriges Forschen und durch Furcht entstanden. Die Religion überhaupt, als natürliche aufgefasst, besteht aus zwei Theilen: dem Glauben, dass Gott existirt und die Welt regiert und der Verehrung desselben (Kultus). Der erstere Theil pflegt Frömmigkeit, „Pietät gegen Gott“ genannt zu werden. Denn wer an ihn glaubt, kann nicht anders als in allen Dingen ihm zu gehorchen streben, ihm im Glück danken, im Unglück zu ihm beten, welches die eigenthümlichen Werke der Frömmigkeit sind: in diesen sind die uns vorgeschriebene Liebe und Furcht Gottes enthalten. Gott lieben heisst seine Gebote freudig erfüllen. Die Frömmigkeit besteht aus Glaube, Gerechtigkeit und Liebe, wovon die beiden letzten moralische Tugenden und durchaus nicht als glänzende Sünden anzusehen sind. Glaube und Tugend (sanctitas) sind Sache der Freiheit und Vernunft, nicht übernatürliche Inspirationen. Allerdings entsteht eine positive Religion durch eine übernatürliche unmittelbare Offenbarung Gottes und eine solche kann nur durch Wunder erwiesen werden. Da indess gegenwärtig die Wunder aufgehört haben, so ist uns kein Kriterium übrig geblieben, um die behauptete Offenbarung einer Privatperson anzuerkennen. Die H. S. ersetzt seit der Zeit des Erlösers den Mangel aller anderen Eingebung hinreichend und es können aus ihr durch weise und gelehrte Deutung und durch sorgfältige Schlussfolgerungen alle Regeln und Vorschriften, die zur Kenntniss unserer Pflichten gegen Gott und Menschen erforderlich sind, ohne Schwärmerei oder übernatürliche Eingebung leicht abgeleitet werden. Wir sollen hierbei der Erfahrung und Vernunft nicht entsagen. Denn obgleich im Wort Gottes vieles die Vernunft übersteigende, d. h. was

durch die natürliche Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden kann, enthalten ist, so wird doch nichts gegen die wahre Vernunft in ihr gefunden. So oft wir also auf einen Gegenstand stossen, der zu schwierig ist, als dass er von uns untersucht werden könnte, so müssen wir unsern Verstand dem Worte selbst, ohne philosophische Untersuchung, unterwerfen und gefangen geben. Denn die Mysterien, wie die Pillen der Aerzte, heilen, wenn sie ganz verschluckt werden; gekaut aber werden sie wieder ausgeworfen (evomuntur). Die Unterwerfung des Verstandes ist nicht so zu verstehen, als ob Jemand verbunden wäre, mit irgend eines Anderen Ansicht übereinzustimmen, denn Sinn, Gedächtniss, Verstand und Vernunft stehen nicht in unserer Macht, sondern sind so, wie sie die Dinge selbst nothwendig in uns bewirken; unsern Verstand unterwerfen heisst dem nicht widersprechen, dessen Beruf es ist, die Lehre festzustellen. Wenn die Religion ausser der, welche in der natürlichen Frömmigkeit besteht, von den einzelnen Menschen nicht abhängt, so muss sie nothwendig, da die Wunder längst aufhörten, von den Staatsgesetzen abhängen. Die Religion ist also keine Philosophie, sondern in jedem Staate das Gesetz, folglich nicht zu untersuchen, sondern zu erfüllen. Während wir in solchen Untersuchungen eine Wissenschaft von dem suchen, was Gegenstand der Wissenschaft nicht sein kann, so zerstören wir, so viel an uns ist, den Glauben, denn wie durch den vorhandenen Genuss die Hoffnung aufgehoben wird, eben so wird durch Aufstellung der Wissenschaft der Glaube beseitigt. Dieser ist indess nicht abhängig von Zwang und Befehlen; auf dem Wege freier Ueberzeugung sollten die Diener Christi für den Eintritt in das Reich Gottes wirken. Die unumgängliche Bedingung der Aufnahme in das Reich Gottes ist der Glaube an Christus und der Gehorsam gegen die Gesetze. Was zunächst den Gehorsam betrifft, der von unserer Seite erfordert wird, so besteht dieser in dem aufrichtigen Willen, die Gebote Gottes zu erfüllen und in dem Bereuen der Uebertretungen. Der Erlöser hat uns keine neuen Gebote gegeben, sondern nur den Rath, diejenigen zu befolgen, denen wir unterworfen sind, d. h. die Gesetze der Natur und die unserer Souveräne. Die Gesetze Gottes sind folglich keine anderen, wie die Naturgesetze, von welchen das wichtigste

ist, dass wir unsere Treue nicht verletzen sollen, d. h. das Gebot, unseren bürgerlichen Souveränen zu gehorchen. Hiermit ist verbunden der von diesen gebotene Gehorsam gegen alle Vorschriften der Bibel. Der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens ist der Glaubensartikel, welchen auch die Schrift zur nothwendigen Bedingung der Seligkeit macht, dass Jesus der Christ, d. h. der verheissene Messias ist. Glaube und Gehorsam wirken zum Heil zusammen. Wäre Rechtschaffenheit so viel als Gerechtigkeit nach den Werken, so würde Niemand selig, aber Gott nimmt im Gläubigen den Willen für die gerechte That selbst; in diesem Sinne ist es der Glaube allein, welcher rechtfertigt.

Das Verhältniss der Kirche zum Staat endlich ergiebt sich für Hobbes aus der Nothwendigkeit Einer bestimmten Autorität als Norm für den Glauben und die Handlungen der in Gemeinschaft lebenden Menschen. Er führt auch hier den Beweis für seine Ansicht streng logisch (Lev. c. 33). Da uns Gott nicht unmittelbar seine Gesetze offenbart hat, so bedürfen wir einer Autorität, welche uns verpflichtet, sie als göttliche aufzunehmen. Wäre es nicht die Autorität des Staats, welche die H. S. zum Gesetz erhebt, so würde es durch irgend eine andere private oder öffentliche Autorität geschehen. Wenn durch eine private, so ist nur der zum Gehorsam verpflichtet, dem Gott dieselbe in übernatürlicher Weise als Gesetz überliefert hat. Denn wenn Jeder für göttliches Gesetz zu halten verpflichtet wäre, was ein Anderer unter dem Vorwand der Inspiration oder Offenbarung aufgedrungen hat, so wäre es bei der Menge von Menschen, welche aus Arroganz oder Unwissenheit ihre Träume, Phantasieen als Zeugnisse des göttlichen Geistes annehmen, unmöglich, dass irgend welche Gesetze als göttliche anerkannt würden. Wenn also die Schriften nicht Gesetze werden können ohne eine öffentliche Autorität, so ist diese die des Staats oder die der Kirche. Aber wenn die Kirche Eine Person ist, so ist sie dieselbe, wie der Staat, der, weil er aus Menschen besteht, Staat und weil er aus christlichen Menschen besteht, Kirche genannt wird. Aber die ganze Anzahl christlicher Menschen ist nicht Eine Person, wenn sie nicht in Einem Staat umfasst wird. Da in jedem Staat die Versammlungen, welche ohne Autorität der höchsten Herrscher gehalten werden, unge-

setzlich sind, so ist auch die Kirche selbst, gehalten in einem Staat, der solche Zusammenkünfte durch ein Gesetz verboten hat, ungesetzlich. Hieraus ist offenbar, dass auf Erden keine Universalkirche gefunden wird, welcher alle Christen zu gehorchen verpflichtet wären, denn auf Erden giebt es keinen Staat, der Herr aller anderen Staaten ist. Im Reiche Gottes sind die Staatsverwaltung und die bürgerlichen Gesetze ein Theil der Religion und darum findet keine Unterscheidung der zeitlichen und geistlichen Macht statt. Beide zu trennen ist verderblich; in diesem Leben giebt es keine andere, als zeitliche Herrschaft. Einer muss sowohl der geistliche als zeitliche Herrscher sein, oder beide Mächte gehen unter, nämlich durch den Streit zwischen Kirche und Staat und ihren Anhängern und, was noch mehr ist, in der Brust eines jeden Christen, zwischen dem Christen und dem Menschen. Da also in jedem Staat der höchste Herrscher auch der höchste Seelsorger (jure divino) ist und die Uebrigen Seelsorger oder Pastore durch seine Autorität werden, so folgt, dass die übrigen Pastore Diener von jenem (jure civili) sind, nicht anders als die, welche den Städten, Provinzen u. s. w. vorstehen, als solche, welche belehrt werden, d. h. sie haben, wie alle öffentlichen Diener, kein Recht, was nicht von der höchsten Gewalt abhängt. — Da das Reich Christi nicht von dieser Welt ist, so würde ein Stellvertreter Christi, wenn wir einen solchen hätten, keine Macht haben, folglich können auch seine Diener, wenn sie nicht Könige sind, keinen Gehorsam in seinem Namen fordern. Da gezeigt worden ist, was zum Heile gehört, so wird es nicht schwer sein, den Gehorsam gegen Gott mit dem Gehorsam gegen den König zu vereinigen. Ist der König ein christlicher, so wird er den wesentlichen Glaubens-Artikel, dass Jesus der Christ sei, Niemand zu läugnen zwingen. Ueber diesen, bemerkt Hobbes ausdrücklich, hat der Regent des Staats keine Gewalt, denn er ist die nothwendige Bedingung für die Theilnahme am Reich Gottes. Wer also seinem christlichen König Gehorsam leistet, wird nicht verhindert, Gott gehorsam zu sein. Wenn aber ein christlicher König, der an dieser Grundlage festhält, einzelne Lehren, die er in Unkunde aus derselben ableitet, zu lehren und zu halten befiehlt, so muss man Gehorsam leisten, denn gehorchen kann man ohne

Gefahr der Seele, urtheilen aber, wo es sich um den eigenen bürgerlichen Gehorsam handelt, mit Recht keineswegs. Dieser bürgerliche Gehorsam aber umfasst nur die Verpflichtung der Bürger, in allen Dingen, die dem moralischen oder natürlichen Gesetz nicht entgegen sind, für göttliches Gesetz zu halten, was von dem bürgerlichen Gesetz für ein göttliches erklärt wird. Es ist darin nicht eingeschlossen der Glaube, denn glauben ist ein Act des Geistes, von Gott nicht befohlen, sondern hervorgebracht, welchen Gott gewährt und verweigert wann und welchen er will; nicht glauben ist eine Negation, nicht eine Ueberschreitung der göttlichen Gesetze.

Kritische Bemerkungen.

Wie Hobbes politische Ansichten, so auch ist seine ethisch-naturgesetzliche Theorie aus dem Gegensatz gegen die herrschenden Zeitansichten hervorgegangen. Wenn nämlich den letzteren zufolge der Maasstab aller Pflichten in den Lehren der H. S. lag, wie Jedermann dieselbe vermöge der ihm einwohnenden Inspiration auslegte, so war hiermit der subjectiven Willkür und dem Streite der religiösen Secten Thür und Thor geöffnet worden. Die Lehre des Hobbes stellt denselben ein bestimmtes Maass des objectiven allgemeinen Gesetzes entgegen. Damit dieses Maass nicht wiederum der subjectiven Willkür und dem Streite unterworfen werde, giebt ihm Hobbes eine zwiefache Grundlage: einerseits wird es bestimmt durch das Gebot der höchsten Staatsmacht, welche Einsicht und Willen der ganzen Gesellschaft repräsentirt; diese aber bestimmt es nach der zweiten objectiven Basis aller wahrhaften Gesetze, nach dem Gesetze der Natur und nach den von Gott offenbarten Gesetzen, wie sie das Christenthum lehrt. Auch das erste ist anzusehen als ein von Gott offenbartes; sein bestimmtes Kennzeichen aber ist das, dass es den Streit aufhebe und zum Frieden führe. Hobbes fasst also das höchste sittliche oder natürliche Gesetz auf nur in Rücksicht auf seine heilsamen Wirkungen; er zeigt, dass jede Verletzung der Verträge, jede Handlung der Ungerechtigkeit, der Untugend überhaupt ein Rückschritt sei zu dem für Alle verderblichen Zustande der Natur oder

des Streites, der Revolution, das Heil also nur in der Gerechtigkeit, im Frieden liege. Eine solche Betrachtungsweise musste sich empfehlen für eine Zeit, in welcher zwischen den streitenden Partheien jede Grundlage der Verständigung zerstört schien, denn Frieden und Gerechtigkeit muss Jeder als die Grundbedingung aller Verständigung anerkennen. Nichtsdestoweniger fand diese Lehre wenig Beifall bei den philosophischen Denkern und in practischer Rücksicht hat sie, wie Macaulay bemerkt, die Leichtfertigkeit der Sitten und das gewaltsame kirchliche Verfahren der Intoleranz begünstigt; nach ihr, behaupteten die Zeitgenossen, giebt es keine Gerechtigkeit und Tugend an und für sich und noch bis auf die neueste Zeit hin stimmen die Kritiker meistens darin überein, dass Alles in ihr auf Selbstsucht und Aufhebung der bürgerlichen und Gewissensfreiheit hinauslaufe.

Allerdings schien Hobbes die Geltung der sittlichen Ideen an und für sich zu läugnen, indem er dieselbe von der Bestimmung und Macht des Staats abhängig machte. Allein er lehrt, wie wir bemerkten, ausdrücklich, dass die Naturgesetze, das der Liebe neben dem der Gerechtigkeit, im Gewissen auch da verpflichten, wo sie nicht rechtlich verpflichten. Das aber ist zuzugeben, dass Hobbes von seinem naturalistischen Standpunkt aus diese Verpflichtung nicht näher zu begründen vermag, wobei indess zu beachten ist, dass ihm dieselbe durch das Christenthum, welches er mit dem Naturgesetz eng vereinigt, hinreichend begründet erscheinen konnte. Ferner ist diese naturalistische Betrachtungsweise des Sittlichen nicht nur eine einseitige, sondern auch, insofern sie eine erschöpfende sein soll, eine falsche, denn sie erfasst das Sittliche nicht in seinem innern Lebenspunkte, der freien Erhebung des Menschen. Es liegt jedoch in derselben keineswegs die Lehre, dass die Sittlichkeit aus Selbstsucht hervorgehe oder dass diese das einzige Motiv der menschlichen Handlungen sei oder gar sein solle. Diese falsche Auffassung wird freilich veranlasst durch die abstracte Form der Theorie, welche anfangs bloss den natürlichen Lebenstrieb, später zugleich die Vernunft im Menschen walten lässt, ohne die hierzu nöthige freie Erhebung des Geistes zu beachten. Mögen auch die Menschen, nach Hobbes, im Anfange, wo sie noch im Naturzustande

sich befinden, durch Furcht, also durch Selbstsucht zur Annahme des Naturgesetzes geleitet werden, so müssen dieselben doch mit dieser Annahme oder durch den Uebergang zum bürgerlichen Zustande jenes auf die eigene Selbsterhaltung beschränkte Handeln aufgeben, da sie ihr eigenes Interesse nur in und mit dem gemeinsamen befördern können, da ihre Vernunft das grössere weiter verbreitete Gut vorzieht und endlich auch vermöge des Naturgesetzes der Liebe. — Der Leichtfertigkeit der Sitten leistet Hobbes Lehre, ihrer Tendenz nach, unmittelbar keinen Vorschub, wenn man diesen nicht darin findet, dass sie alles Gewicht auf die öffentliche Sittlichkeit legte, die individuelle wenig beachtet, oder auch darin, dass sie keine angeborenen, an und für sich geltenden sittlichen Ideen annimmt, was die gemeine laxe Auffassung des Sittlichen zu begünstigen schien. Mit Unrecht endlich beschuldigt man Hobbes politische Theorie, dass sie Gewissen und Glauben sowohl wie Eigenthum und persönliche Freiheit der Willkür eines Despoten gänzlich unterwerfe, denn die höchste Staatsgewalt soll nach dem Naturgesetz herrschen und sobald sie ihre Pflicht des Schutzes nicht erfüllt, hört von der anderen Seite die Pflicht des Gehorsams auf. Ferner unterwirft sie der Staatsgewalt nicht Glaube und Gewissen, welche, nach Hobbes, unerreichbar für sie sind, sondern nur die öffentlichen Aeusserungen über religiöse und politische Lehren. Die Unvollkommenheit seiner politischen Theorie ist die entgegengesetzte, wie die der Miltonschen: sie stellt die höchste Staatsmacht sicher, dem Volk gegenüber, nicht aber dieses gegen jene. Indem sie die Durchführung des Naturgesetzes in letzter Instanz der Gewalt der höchsten Staatsmacht überträgt, verwickelt sie sich in den Widerspruch, dass diese beiden Maasstäbe der Gerechtigkeit, welche sie aufstellt, der des Naturgesetzes und der des Befehls der höchsten Staatsmacht, einander widersprechen können, dass sie ungerechte Befehle der Staatsmacht als gerecht anerkennt. Hobbes hat das Verdienst, dass er den Begriff des Staats genauer bestimmte als seine Vorgänger, aber seine Grundauffassung desselben als einer persönlichen Einheit, in welcher die persönliche Selbstständigkeit der Bürger ganz aufgehoben ist, ist von Grund aus unwahr, ent-

spricht nicht dem Begriff eines geistigen oder sittlichen Organismus, den er ebenfalls auf den Staat anwendet.

3) Die idealistischen Theorien von Cudworth, Cumberland, Clarke und Wollaston.

Das naturalistisch-sociale System von Hobbes musste sowohl seiner Begründung als Ausführung nach eine Opposition und Reaction der metaphysischen und theologischen Ansichten gegen sich hervorrufen. Diese Opposition war vorzugsweise gegen den Satz gerichtet, dass Sittlichkeit und Recht nicht von Natur, sondern nur in der bürgerlichen Gemeinschaft und durch ihr Gesetz existiren; gegen diesen behaupten sie übereinstimmend die Selbstständigkeit der vernünftigen und sittlichen Ideen. Hierbei bleibt im Wesentlichen Cudworth stehen; die andern stellen eigenthümliche ethische Lehren auf, in denen sie besonders das Naturgesetz der Liebe oder des Wohlwollens geltend machen. Dies thut in ganz einfacher Weise zuerst Cumberland; die beiden Anderen sehen sich veranlasst, neben und über diesem socialen, dem einzelnen Subjecte eingeborenen Naturgesetz, ein höheres universelles objectives, wodurch das Subject im Verhältniss zu dem Ganzen der Dinge steht, das Gesetz der Angemessenheit oder Schicklichkeit der Handlungen anzuerkennen.

Cudworth 1617—1688.

Er ist bekannt durch sein gelehrtes Werk, the true intellectual system of the universe, London 1678, welchem angehängt ist a treatise concerning eternal and immuable morality. Es wird darin behauptet die Selbständigkeit des Sittlichen zunächst gegen diejenigen, welche das moralische Gut und Uebel von dem willkürlichen Willen Gottes abhängig machen. Gesetzt, das Wesen der Dinge wäre von der Willkür Gottes abhängig, so würde auch unser Wissen davon abhängig sein, folglich der Nothwendigkeit, seines wahren Gehalts beraubt und nichtig werden. Ein göttliches Wesen, durch dessen Willkür und Befehl das Böse hervorgebracht

würde, verlöre alle sittliche Eigenschaften, könnte keine Liebe einflössen. Gegen Hobbes zeigt er, dass die Begriffe des Guten und Gerechten uns nicht durch ein positives Gesetz gegeben sind, dass vielmehr das letztere jene nothwendig voraussetzt. Wenn es recht ist einem positiven Gesetz zu gehorchen oder unrecht demselben nicht zu gehorchen, so müssen diese Unterschiede schon vor dem Gesetz existirt haben. Ein Gesetz aber, dem zu gehorchen oder nicht zu gehorchen indifferent wäre, kann nicht die Quelle moralischer Unterschiede sein. Er zeigt, dass das sittliche Urtheil nicht aus der Erfahrung, nicht durch Uebereinkunft entstanden sei, sondern aus der Vernunft, als der Erkenntnissweise des Ewigen, Vollkommnen. Die sittlichen Begriffe sind nothwendige Principien der Vernunft, der göttlichen sowohl als der menschlichen; sie werden eben so als wahr erkannt, wie die geometrischen Wahrheiten.

H. More, der Zeitgenosse Cudworths, verfolgt eine ähnliche platonische Richtung und zeigt besonders, dass in der Ausübung der Tugend allein die Glückseligkeit liege, da die Tugend allein im Stande sei sich der Glücksgüter zur eigenen Glückseligkeit zu bedienen. Sein enchiridium ethicum entbehrt indess aller Originalität, alles philosophischen Geistes.

Cumberland 1632—1718.

Das Werk dieses gelehrten Bischofs, de legibus naturae disquisitio philosophica, welches zuerst 1672 erschien, entbehrt aller philosophischen Schärfe, sowohl in der Polemik gegen Hobbes als in seinen positiven Lehren, welche assertorisch ohne eigentliche Begründung aufgestellt werden. Er sucht die Grundlage der Moral in dem, was uns Empfindung und Erfahrung lehren; diese aber lehren uns, dass der Mensch von Natur ein geselliges, zum Wohlwollen und zur Gesellschaft geneigtes Wesen sei. Wir haben alle Tugenden aus dem Wesen, der Vollkommenheit der menschlichen Natur zu schöpfen; diese besteht in der Conformität mit der göttlichen, d. h. in der Nachahmung des Guten, welches in der göttlichen Vorsehung und Fürsorge gegen alle Menschen erkennbar ist. Gut ist Alles, was die Vollkommenheit eines

Wesens oder mehrerer erhält und vermehrt; **moralisch gut**, was sich in dieser Hinsicht auf die Handlungen vernünftiger Wesen bezieht, denn wir halten nicht etwas für gut, weil wir es begehren, sondern wir begehren es, weil wir es in vernünftiger Weise als gut erkennen. Der Mensch kann sich selbst und andere erkennen, das Gute wollen, kann sich und Anderen wohlwollen und darüber Freude empfinden. Mit dieser Einsicht muss er zu den natürlichen Gesetzen hinzutreten und den Zweck derselben erkennen.

Was nun den Inhalt des Naturgesetzes betrifft, so findet er denselben im Wohlwollen, welches gerichtet ist auf das gemeinsame Wohl. Die natürlichen Gesetze verlangen, dass ein Jeder auf sein Wohl bedacht sein, aber zugleich das allgemeine Wohl fördern soll. Er definirt das Naturgesetz als „den Satz (propositio), welcher von der Natur der Dinge und dem Willen der ersten Ursache mit hinreichender Klarheit dem Geiste sich darbietet und eingeprägt ist, welcher die mögliche Handlung eines vernünftigen Wesens, die am meisten zum gemeinsamen Gut dient, bestimmt, woraus allein dann das vollständige Glück der Einzelnen sich ergeben kann. Das gemeinschaftliche Wohl Aller ist das höchste Gesetz; der Weg des Einzelnen zu seinem Wohl ist der Weg Aller zum gemeinsamen Wohl. Das grösste Wohlwollen ist die allgemeine Liebe, welche alle natürlichen Gesetze umfasst. Es giebt nichts göttlicheres im Menschen, als die Liebe; durch sie gefällt er Gott am meisten. Die Liebe umfasst Gott als das Haupt der Vernünftigen. Die Menschen begehren das höchste Glück, darum werden sie auch nicht bloss sich selbst, sondern auch Gott und ihre Nebenmenschen lieben, die gleich wie sie vernünftig sind. Die menschlichen Handlungen stehen mit dem allgemeinen Wohl in Verbindung; daraus entsteht Frömmigkeit, Ehrlichkeit, jede Tugend. Der Eifer des Menschen für das allgemeine Wohl ist nicht möglich ohne Liebe zu Gott und zu anderen Menschen; das Wohlwollen gegen beide umfasst Frömmigkeit und Menschlichkeit, welche man als die beiden Tafeln des Naturgesetzes betrachten hann. Belohnungen und Strafen sind die beiden nothwendigen Mittel, damit die Handlungen der Menschen mit dem göttlichen Willen übereinstimmen. Belohnung und Strafe (in diesem nud jenem Leben) sind mit unseren Handlungen so eng verflochten,

dass alles darin Enthaltene die Würde des Gesetzes empfängt. Gott hat in der Weltregierung die Kräfte der Dinge so bestimmt, dass er die Handlungen der Menschen, welche auf das allgemeine Wohl gerichtet und ohne List, Betrug, Gewalt sind, belohnt und die entgegengesetzten Handlungen bestraft. Das gemeinsame Wohl Aller kann nur durch Belohnung und Strafen gesichert werden. Da die kluge Sorge für unser Wohl von der Sorge für fremdes Wohl sich nicht trennen lässt, so macht das positive Gute die Belohnung aus, welche aus dem Eifer für das öffentliche Beste folgt. Solche Belohnungen sind Vollkommenheiten des Verstandes und Willens, moralische Tugenden, Gemüthsruhe, Gleichheit des Lebens und Freude, die aus diesem Allem entspringt.

Aber das Gemeinwohl, das allgemeine Glück, worin besteht es? — Aus der Endlichkeit der Geschöpfe folgt die Nothwendigkeit, den Gebrauch der Dinge und die menschliche Arbeit auf gewisse Personen zum Nutzen derselben räumlich und zeitlich zu beschränken. Der Nutzen ist als ein allgemeiner unter Alle zu vertheilen. Jeder muss bereit sein, wenn das allgemeine Wohl es fordert, für dasselbe sein Leben zu lassen. Jenes Recht auf Alles muss daher beschränkt werden. Wir dürfen Niemand um unseres Nutzens willen verletzen; in der Natur des Menschen liegt vielmehr, dass sie sich wohlwollen. Wenn die Menschen wirklich auf ihr Glück bedacht sind, so entsteht Wohlwollen, bürgerliche und religiöse Gesellschaft. Die menschliche Gesellschaft gestaltet sich ähnlich, wie das System der himmlischen Körper. Wie in der Bewegung der letzteren keiner den anderen hindert, aber jeder zur Bewahrung des Ganzen nöthig ist, so soll auch der Mensch sich frei bewegen, seine Kräfte frei haben, damit er sich gegen Andere schützen kann, damit keiner zum Schaden des Ganzen aufgerieben werde. Aber die Bewegung und Bewahrung der einzelnen Menschen soll denjenigen Handlungen untergeordnet werden, welche zur Bewahrung des Ganzen nothwendig sind. Die Menschen sollen sich gegenseitig helfen, ohne sich zu verletzen.

Die Gesetze der Natur haben die Kraft uns zu verpflichten aus der Betrachtung der Welt, welche die erste Ursache aller Dinge erforscht. Die Verbindlichkeit entsteht durch das Zeugniss

der Sinne und die erste Ursache der natürlichen Dinge. Sie existirt wesentlich und immer, was schon aus den Belohnungen, dem vermehrten Glück zu entnehmen ist, welches das Wohlwollen begleitet. — Das Glück der Menschen fliesst aus ihren Handlungen, was die natürliche Anzeige ist, dass die erste Ursache sie zu solchen Handlungen verpflichtet. Gott, die Ursache aller Wirkungen, ist der Urheber und Rächer der Naturgesetze, darin ist die ganze Kraft des Gesetzes enthalten. — Die natürlichen Gesetze sind die Fundamente aller Moral- und Civil-Disciplin, denn sie gebieten, was aus den angeborenen Principien der Handlungen hervorgehen kann. — Aus dem Gesetz der Natur folgt auch das Eigenthum auf Sachen und Personen; dieses ist zum gemeinschaftlichen Wohl Aller von Gott eingerichtet worden, darum sind alle zur Constituirung des Eigenthums verpflichtet. Mit dem Gesetz der Bewahrung des Wohlwollens Aller ist zugleich das Gesetz der Constituirung und Bewahrung der Rechte der Einzelnen gegeben, als zur Bewahrung dessen, was sowohl zum Wohl jedes Einzelnen, als zu gegenseitiger Hülfe nothwendig ist.

Das allgemeine Gesetz ist: Gieb Anderen und bewahre dich selbst. Daraus folgen die Pflichten und die Tugenden. Die erste Pflicht ist Freigebigkeit; das gemeinschaftliche Wohl muss vorzugsweise berücksichtigt werden. Die zweite Pflicht ist Mässigkeit und Bescheidenheit. Jeder muss beim Gebrauch des Eigenthums so zu Werke gehen, dass er dem Ganzen nichts entzieht, sondern demselben dient. Aus dem Gesetze der Natur folgt auch die bürgerliche Gesellschaft, denn diese muss die Sorge für das Gemeinwohl zu ihrem Fundament haben. Diese ist nur durch gegenseitige Hülfe und Unterordnung der vernünftigen Wesen möglich. Das Gebot der Vernunft fordert die Einrichtung und Bewahrung der Herrschaft; die Kräfte aller Theile müssen der höchsten Gewalt unterworfen werden, dass sie sich gegenseitig unterstützen. Staat, Religion, Friede, gegenseitige Hülfe der Völker und selbst der einzelnen Menschen bewahren das Ganze. Keinem Theile darf mehr oder weniger gsgeben werden, als das Ganze fordert. — Staaten, Völker und Menschen, das alles muss auf Gott bezogen werden, denn das Alles zusammen ist der Staat Gottes.

Die Lehre Cumberland's ist, was ihre Stellung in der Entwicklung der Theorien überhaupt betrifft, anzusehen als eine selbständige idealistische Ergänzung des Systems von Hobbes. Hatte dieses das sociale Princip der vereinigten Moral und Rechtsphilosophie nur nach der negativen und universellen Seite der Gerechtigkeit hin ausgeführt, das positive individuelle der Liebe nur angedeutet, so hat Cumberland das grosse Verdienst, dieses letztere zuerst mit grossem Nachdruck entwickelt zu haben, jedoch freilich in einer dem Inhalt und der Form nach unvollkommenen Weise. Es fehlt offenbar der Ausgangspunkt einer genauern Analyse der menschlichen Natur; daher bleibt die ganze Ableitung sowohl im Allgemeinen als im Einzelnen unbestimmt und schwankend. Die verschiedenen Seiten des Wohlwollens werden weder in ihrem innern Zusammenhang unter sich noch in Rücksicht auf das Ziel des allgemeinen Wohls genauer aufgefasst, und die demselben entgegengesetzten Neigungen der Selbstliebe wenig beachtet. Deshalb bedarf denn das aufgestellte Naturgesetz überall der Stütze durch theologische und teleologische Principien. Die Verpflichtung des Naturgesetzes wird als eine eudämonistische und besonders durch die Belohnungen und Strafen Gottes gestützte betrachtet. Sehr unvollkommen bleibt daher auch die Ableitung der Pflichten und Rechte im Einzelnen. Wenn in Rücksicht auf den Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung hier das subjective Moment des Wohlwollens in einseitiger Weise hervorgehoben wird, so findet diese Einseitigkeit ihre Correction durch die beiden Nachfolger Clarke und Wollaston, welche das objective Moment der vernunftgemässen Angemessenheit des Subjects zu den Dingen an die Spitze stellen.

Clarke 1675—1729.

Er ist am bekanntesten als Metaphysiker durch seinen Streit mit Leibniz uud durch seinen Kampf gegen den Naturalismus und Pantheismus. Auch er will das theologische und rationale Moment, Religion und Sittlichkeit nicht getrennt wissen, und vertheidigt gegen Hobbes die Nothwendigkeit eines von menschlichen Verträgen und vom Willen Gottes unabhängigen Sittengesetzes. Seine ethischen

Ansichten sind enthalten in dem Werke: discourse concerning the unchangeable obligation of natural religion. 1705. Er stimmt darin mit Cumberland überein, dass das sittliche Handeln auf das allgemeine Wohl gerichtet sein müsse. Was aber den Grund der Bestimmung und Verpflichtung desselben betrifft, so stellt er den Satz auf, dass die nämlichen Verhältnisse, welche verschiedene Sachen nothwendig und ewig zu einander haben, dass diese Schicklichkeit (convenance, fitness) oder Nichtschicklichkeit gewisser Dinge zu anderen, oder gewisser Verhältnisse zu anderen, nach welchen wir den Willen Gottes sich stets und nothwendig zu handeln bestimmend begreifen, diese Regeln der Gerechtigkeit, Güte und Wahrheit, dass dieselben auch den Willen der vernünftigen untergeordneten Geschöpfe bestimmen sollen, sie dahin bringen, alle ihre Handlungen nach diesen Regeln zu leiten, in der Absicht, so viel an ihnen liegt, das allgemeine Wohl hervorzubringen, jeder in der besondern Lage, worin er sich befindet; mit andern Worten: dass nach diesen verschiedenen Verhältnissen, welche die Dinge nothwendig und ewig zu einander haben, es schicklich und vernünftig ist, dass die Kreaturen eher auf diese, wie auf eine andere Weise handeln und dass sie zur Ausübung ihrer Pflichten unabhängig von irgend einem positiven Willen oder Befehl Gottes, wie auch abgesehen von aller Furcht und Hoffnung in Beziehung auf das künftige Leben, verpflichtet sind". Dass dieselben Gründe den göttlichen und den menschlichen Willen bestimmen müssen, weist er näher nach in folgender Weise (Cap. 3). So unmöglich es ist, dass Gott getäuscht werden kann, oder von einer schlechten Neigung betrogen wird, eben so ist es der Vernunft widersprechend und tadelnswürdig, eine intelligente Kreatur, welcher Gott Verstand und Willen gegeben hat, durch Nachlässigkeit und Irrthum fallen zu sehen, das Uebel gut und das Gute übel zu nennen, oder durch Leidenschaften und Begierden sich hinreissen zu lassen, denn in diesen beiden liegen die Quellen der unvernünftigen Handlungen, des Sündigens gegen die ewigen Gesetze der Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit. Es ist absurd und tadelnswürdig, wissentlich die Regeln der Gerechtigkeit zu übertreten, d. h. zu wollen, dass die Dinge seien, was sie nicht sind und nicht sein können. Ein Mensch z. B. welcher sich weigert,

dem höchsten Wesen Ehre und Gehorsam zu erzeigen, macht sich in der Praxis einer eben so grossen und handgreiflichen Absurdität schuldig, als wenn er in der Speculation läugnen wollte, die Wirkung hänge von der Ursache ab. Wer die Billigkeit gegen seine Nebenmenschen nicht beobachtet, sündigt gegen die Vernunft und fällt in einen eben so grossen Widerspruch als der, welcher behauptet, dass zwei Grössen, die einer und derselben Grösse gleich sind, nicht auch unter sich gleich seien. Hieraus schliesse ich, dass Jeder, der jenem Gesetz entgegen handelt, Sclave seiner Begierden ist, dass dieser unternimmt, so viel an ihm ist die Natur der Dinge zu ändern und an ihre Stelle seinen eigenen unvernünftigen Willen zu setzen. Das ist der grösste Hochmuth, dessen die Kreatur sich schuldig machen kann, die Ordnung des Universums zerstören, den Schöpfer des Universums beleidigen, der gewollt hat, dass die Dinge sind, was sie sind und sie alle nach den angemessenen Naturgesetzen regiert.

Jedermann giebt diesen Regeln seine Zustimmung, auch wenn er gegen dieselben handelt. Was wirklich und formell verpflichtet, das ist die Vorschrift des Gewissens, das innere Urtheil, welches der Mensch über dieses oder jenes Gesetz fällt, dessen Beobachtung ihm gerecht und der Einsicht der richtigen Vernunft angemessen scheint. Hierin besteht eigentlich der Grund der Verpflichtung, das was sie stärker macht, als die Autorität des Gesetzgebers und die Aussicht auf Belohnung und Bestrafung. Die grösste und stärkste aller Verpflichtungen ist die, welche man nicht verletzen könnte, ohne sich selbst zu verdammen. Die ursprüngliche Verpflichtung ist begründet auf der ewigen Vernunft der Dinge, nach welcher Gott sich selbst ein Gesetz gemacht hat, die Welt zu regieren. Die Menschen sind verpflichtet zu handeln nach dem Mass der Erkenntniss, welches sie vom Guten und Bösen haben. Selbst das Gewissen böser Menschen zeugt für die Wahrheit dieser Lehre und noch mehr kommt sie im Urtheil der Menschen über Andere zum Vorschein. In der That sind Tugend, Güte, Gerechtigkeit so vortreffliche, edle, liebenswürdige Dinge, welche vernünftige Einsicht und Gewissen so nothwendig billigt, dass selbst die, welche den Begierden sich überlassen, jene bei Anderen gebührend loben. Umgekehrt die

Laster. Alles dies stellt das bezeichnete Sittengesetz fest, wie Clarke dies weitläufiger ausführt. Bei dem gegenwärtigen Zustand der Menschen jedoch ist das Naturgesetz nicht genügend, den Menschen zu stützen gegen das Laster und die Furcht des Todes, wenn man ihm die Hoffnung einer künftigen Belohnung nimmt; sie haben dann keine hinreichende Motive, der Tugend zu folgen. Diese unbesiegbare Schwierigkeit hätte die Philosophen dazu führen müssen, eine feste Ueberzeugung zu haben von den Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens, ohne welche nothwendig ihr ganzes Moralsystem über den Haufen fällt.

In Rücksicht auf die Pflichtenlehre beschränkt sich Clarke auf einzelne Bemerkungen, da Andere davon schon gründlich gehandelt hätten. Nächst der Religion werden die socialen Pflichten am genausten erörtert. Die Regel der Gerechtigkeit lehrt uns, dass wir mit allen Kräften zum öffentlichen Wohl und zur menschlichen Glückseligkeit beitragen sollen; der erste Theil dieser Regel ist die Gerechtigkeit, der zweite die Liebe. Die Ungerechtigkeit ist in der Praxis, was die Falschheit und der Widerspruch in der Theorie; — die Billigkeit zwischen Ungleichen wird klar, wenn wir jenes Hauptgesetz befolgen, uns an die Stelle der Anderen zu setzen. Die Pflicht der Liebe führt Clarke auf jenes universelle Gesetz und die Betrachtung der menschlichen Natur zurück, da wir wohlwollende Neigungen in allen Lebens-Verhältnissen finden. Jeder wird also durch seine menschliche Neigungen getrieben, sich als Glied der menschlichen Gattung anzusehen und anzuerkennen, so dass er nach Vermögen zum allgemeinen Wohl beitragen muss; er ist folglich verpflichtet, dieses allgemeine Wohlwollen und Liebe zu haben, weil dies die sichersten Mittel zu jenem Zwecke sind. Er kann folglich nicht ohne gegen seine eigene Vernunft zu sündigen, ohne sich von dem Zweck seiner Existenz zu entfernen, Jemand Uebel thun. — Die Regel der Gerechtigkeit für das, was uns selbst betrifft, enthält, dass Jeder so lang als möglich sein Leben erhalten und sich stets in der Lage des Körpers und Geistes halten solle, die ihn am besten in den Stand setzt, sich seiner Pflichten zu entledigen, d. h. seine Leidenschaften und Begierden zu mässigen und seine Berufspflichten zu erfüllen.

Wollaston 1659—1724.

Er stellt in seiner Skizze der natürlichen Religion 1722, wie es scheint, von Clarke unabhängig, Lehren auf, die mit denen seines Vorgängers ziemlich übereinstimmen, nur noch etwas weiter gehen. Das grosse Gesetz der natürlichen Religion, das Gesetz der Natur oder vielmehr des Urhebers der Natur ist, dass jedes intelligente, thätige und freie Wesen sich so betragen solle, dass es durch keine Thätigkeit einer Wahrheit widerspricht, oder dass es jedes Ding als das was es ist behandelt. Diejenige Handlung ist gut, welche der Natur des Gegenstandes angemessen ist. Diese Natur ist nichts Anderes, als die Bestimmung desselben und da diese ihm von Gott gegeben ist, so erscheint es als ein Ungehorsam gegen Gott, wenn die Dinge anders behandelt werden, als ihre Natur es verlangt. Jede schlechte Handlung ist eine Lüge; einen Vertrag verletzen heisst denselben in der That läugnen. Ein Unrecht ist um so grösser, je nachdem es mehreren wahren Sätzen widerspricht; die gute Handlung muss also allen Verhältnissen des Gegenstandes entsprechen.

Wollaston sucht nun näher nachzuweisen, dass mit dem sittlichen Ziel der Wahrheit das der Glückseligkeit zusammenfalle. Glückseligkeit nämlich ist nichts anderes als die Summe wahren Vergnügens oder die wahre Quantität von Vergnügen, welche aus dem Ueberschuss des Vergnügens über den Schmerz entsteht. Ein Wesen ist um so mehr glücklich zu nennen, als seine Vergnügungen wahr sind. Gegenwärtiges Vergnügen ist in der That für den Augenblick angenehm, aber wenn es nicht wahr ist, wenn der, welcher es geniesst, mehr dafür bezahlt, als es werth ist, so kann es nicht gut für ihn sein. Das wahre und höchste Glück eines Wesens kann nicht durch etwas hervorgebracht werden, was der Wahrheit widerspricht und die Natur der Dinge verläugnet, denn das stellt sich dem Willen des Urhebers der Natur entgegen, als ob es selbst mächtiger wäre, als dieser, was absurd ist. Das ächte Glück jedes Wesens muss etwas sein, das nicht unverträglich ist mit seiner Natur, nicht zerstörend gegen dieselbe, also was der Bestimmung derselben oder doch des edleren Theils derselben, der Vernunft entspricht. Eine vernünftige Natur kann nicht

Gefallen an einem unvernünftigen Vergnügen finden, ohne einen Widerspruch mit sich selbst. Daher macht den Menschen nur das glücklich, was der Vernunft entspricht. Der Weg zur Glückseligkeit und die Ausübung der Wahrheit gehen also in einander über. Und so ist zuletzt die natürliche Religion auf diese dreifache und enge Verbindung oder Einheit von Wahrheit, Glückseligkeit und Vernunft gegründet, welche alle in demselben Interesse und in denselben Methoden die menschliche Natur zu fördern und zu vervollkommnen übereinstimmen. Die Verbindlichkeit der thätigen Wesen steht in Proportion zu ihren Fähigkeiten, Kräften, den Gelegenheiten; es ist die Pflicht jedes Wesens, aufrichtig nach der Ausübung der Vernunft zu streben. Nach diesen Gesichtspunkten behandelt er nun auch die Warheiten, welche die einzelnen sittlichen Gebiete betreffen.

Wenn Clarke das objective ethische Princip der Angemessenheit der Handlungen nur von der universellen metaphysischen Seite auffasst, so sucht Wollaston dasselbe näher zu bestimmen, theils durch die Beziehung auf die besonderen Zwecke der Dinge, theils durch die bestimmtere Beziehung auf das Princip der Glückseligkeit. Man kann beiden Systemen eine gewisse Berechtigung nicht absprechen, gegenüber den früheren und gleichzeitigen von Cumberland und Shaftesbury, welche das Naturgesetz auf das Subjective der wohlwollenden Neigungen zurückgeführt, und dabei die angemessenen Verhältnisse des Subjects zu den Dingen und den Menschen wenig beachtet hatten. Man hat zwar bemerkt, dass dieses letztere Princip gar nicht als ein ethisches anzusehen sei, ohne Zweifel mit Recht, in so fern das Wissen abstract für sich aufgefasst wird, allein beide Denker setzen dabei zugleich das Verhältniss des Menschen zu Gott und das Gewissen voraus. Die relative Berechtigung dieses objectiven Princips wird auch dadurch bestätigt, dass es in etwas veränderter Form später von Adam Smith wieder aufgenommen wurde; ja man kann behaupten, dass diese Systeme aus demselben weniger klar gewordenen Bedürfnisse hervorgegangen sind, welches später Price, Reid u. A. trieb, neben und über dem Princip des sittlichen Gefühls oder der Neigung die ethische Berechtigung der Vernunft und des Gewissens geltend zu machen. Da indess dieses objective Princip Clarkes und

Wollastons nichts enthält, was sich nicht von selbst verstände, so sind diese Systeme nicht fruchtbar gewesen für die eigentliche Sittenlehre und haben auf die folgenden Systeme wenig oder gar keinen Einfluss ausgeübt.

4) Lockes und Sidneys Lehren über das Naturgesetz und die bürgerliche Gesellschaft.

A. Sidney nimmt als Denker neben Locke eine ähnliche aber untergeordnete Stellung ein. Wir wollen deshalb die bloss politischen Lehren des ersteren, welche der Zeit nach denen Lockes vorangingen, mit diesen zusammen darstellen und wenden uns daher zuerst zu

Locke 1632—1704.

Er lebte als Secretär vornehmer Gönner und Freunde frei den wissenschaftlichen Studien, welche ausser der eigentlichen Philosophie auch die Naturwissenschaften, Politik, Nationalöconomie umfassten. Wie er seinem Charakter nach durch Redlichkeit und Wahrheitsliebe sich auszeichnete, so auch erscheint er in seinen Schriften als ein klarer, wahrheitseifriger Denker, das Sittliche und Ideale überhaupt verfolgend, so weit es ihm für den Menschen erreichbar schien. Indem er die von Baco bezeichnete Bahn der empirischen Forschung auf dem Gebiet des Bewusstseins, in der Untersuchung über den Ursprung der Begriffe und die Grundlagen alles Wissens verfolgte, brachte er seinen Versuch über den menschlichen Verstand hervor, welcher vorzugsweise ihn zum nationalen Denker Englands gemacht hat, durch welchen er eine bedeutende Stelle in der Geschichte der Philosophie einnimmt. Von seinen anderen Schriften sind die über die bürgerliche Regierung und die über die Vernunftmässigkeit des Christenthums die bedeutendsten, dazu kommen noch die nationalökonomischen, die über die Erziehung, die beiden Briefe über die Toleranz. Wir richten unsere Aufmerksamkeit zunächst auf seine Ansichten über die menschliche Natur und das Naturgesetz überhaupt, dann auf

die beiden Hauptgattungen desselben, das sittliche welches im Christenthum enthalten ist und das der Gerechtigkeit, welches den Gesetzen des Staats zu Grunde liegen soll.

Ueber die menschliche Freiheit und das Sittengesetz überhaupt.

Seit Hobbes hatte die Philosophie in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts auch ausser England immer mehr den tiefen und umfassenden Einfluss der Erkenntniss oder Vernunft verfolgt (s. Einleitung); es war daher natürlich, dass auch Locke ihr in theoretischer und praktischer Hinsicht eine umfassendere Stellung einräumte als Hobbes: er stellt neben das passive Princip der Sensation, Empfindung das active der Reflexion, des Denkens als Quelle der Erkenntniss. Der vernünftige Geist vermag aus den Vorstellungen die er aus diesen beiden Quellen erhält, andere höhere Vorstellungen oder Begriffe abzuleiten und gelangt so zu den Begriffen von Substanzen und dem der Gottheit. Gott hat dem Menschen ein hinlängliches Licht der Natur gegeben, um sich vom Dasein eines Gottes überzeugen zu können (Essay III, 9, 23; 10, 14). Aber dies Erkennen Gottes ist ein mittelbares, beruhend auf einem Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Es giebt kein unmittelbares Wissen, keine angeborenen Ideen, und eben so in ethischer Beziehung kein Gewissen als ein ursprüngliches Vermögen sittlicher Ideen und Grundsätze. Locke erkennt es an als Richtschnur unsers Glaubens, aber nicht als etwas Ursprüngliches, Angeborenes. — Da indess der Vernunft eine grössere Herrschaft zugestanden wird, als bei Hobbes, so wird auch der Wille bestimmter vom Begehren unterschieden (II. c. 21), als die Macht, Handlungen anzufangen oder nicht anzufangen, fortzusetzen oder zu endigen. Die Quelle aller Freiheit und die Grundlage aller Tugend ist das Vermögen, die Ausführung dieses oder jenes Begehrens aufzuschieben, seinen Neigungen entgegen zu handeln. Allerdings wird hierbei, nach Locke, der Wille durch irgend ein Begehren und eine Unlust derselben in Bewegung gesetzt und durch unser Urtheil über ein künftiges Glück bestimmt, allein hierin liegt keine Negation der Freiheit. Der nothwendige Grund unserer Freiheit liegt in der Erkenntniss des wahren Glücks, welche

die höchste Vollkommenheit des vernünftigen Wesens ausmacht. Das Resultat des Urtheils unserer Vernunft, welche von der Herrschaft der Begierden und Leidenschaften frei sein soll, ist es, was in letzter Instanz den Menschen bestimmt. Wir können die einfachen Vorstellungen zurückhalten oder hervorziehen, mit einander vereinigen und wieder absondern: darum sind wir frei, aber das Urtheil über ihr Verhältniss zu einander ist ein nothwendiges. Folglich ist Gedanke und Willensbestimmung nicht frei, wohl aber der Mensch, die Person, da der Geist es ist, welcher den Willen zur Handlung bestimmt (II, 12, 1).

Was nun das Glück betrifft, worauf im Einzelnen unsere Handlungen gerichtet sind, so bezeichnet dieser Begriff etwas Unbestimmtes. Wir haben lebhafte Eindrücke davon durch verschiedene Arten der Befriedigung oder Freude, die Locke mit dem Namen Vergnügen bezeichnet; es kommt dem Geiste sowohl als dem Körper zu, gehört aber, genau geredet, nur dem Geiste an, obgleich es seinen Ursprung bald im Geiste, bald im Körper hat. Glück in seinem ganzen Umfange ist also das grösste Vergnügen, dessen wir fähig sind. Wir nennen gut (im natürlichen Sinne) Alles, was geeignet ist, Vergnügen in uns hervorzubringen oder zu vermehren, einen Schmerz zu vermindern oder abzukürzen oder auch den Besitz eines andern Gutes und die Beseitigung eines Uebels zu verschaffen oder zu erhalten. In Lust und Schmerz und in dem Gut und Uebel, was sie hervorbringt, liegen die Triebfedern und Angeln aller unserer Leidenschaften. Liebe z. B. ist gegeben mit der Lust, welche eine gegenwärtige oder abwesende Sache in uns hervorbringt.

Wie falsch auch die Begriffe der Menschen über das Glück sein mögen, und wie schmachvoll ihre Nachlässigkeit im Handeln, so muss doch Jeder, der in vernünftiger Weise ernstlich über sein zukünftiges unendliches Glück oder Unglück nach diesem Leben nachdenkt, sich zum Wählen des wahren Glücks oder der Tugend bestimmen (II, 21). Der wahrhafte Grund der Moral kann demnach nur sein der Wille oder das Gesetz Gottes, welcher alle Handlungen der Menschen sieht, ihre geheimsten Gedanken durchdringt und in seinen Händen Belohnungen und Strafen hält. Er hat die Tugend und das allgemeine Glück unzertrennlich ver-

bunden und die Ausübung der Tugend nothwendig für die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft und sichtbar vortheilhaft für alle diejenigen gemacht, mit denen es rechtschaffene Leute zu thun haben. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Jedermann diese Gesetze nicht nur selbst billigt, sondern sie auch den Anderen empfiehlt; er kann durch Interesse sowohl als durch Ueberzeugung dahin gebracht werden, diese Gesetze als heilig zu betrachten; sie tragen offenbar eine ewige moralische Verpflichtung in sich, aber die ausdrückliche Zustimmung, welche die Menschen denselben geben, beweist nicht, dass sie angeborene Principien seien.

Das göttliche Gesetz ist jedoch nur die eine der drei Gattungen der Gesetze, worauf die Menschen ihre Handlungen beziehen, um über ihre Rechtschaffenheit oder Verwerflichkeit zu urtheilen, so dass moralisch gut oder schlecht das genannt wird, was mit diesen Gesetzen übereinstimmt oder nicht, denn die Uebereinstimmung zieht uns Gutes oder Belohnung, die Uebertretung derselben Strafe zu von dem Willen und der Macht des Gesetzgebers. Diese drei Gattungen sind: das göttliche Gesetz, das bürgerliche und das der Meinung oder des Rufs. Das göttliche Gesetz ist der einzige Probierstein, nach welchem man über moralische Rechtschaffenheit urtheilen kann: indem die Menschen ihre Handlungen mit diesem Gesetz vergleichen, urtheilen sie über das grössere moralische Gut oder Uebel, welches sie einschliessen, d. h. ob sie als pflichtmässige Handlungen oder Sünde ihnen Glück oder Unglück von der Hand des Allmächtigen verschaffen können. Mit diesem göttlichen Gesetz stimmt das philosophische überein, der Maasstab für Tugend und Laster, in so fern nämlich die Begriffe Tugend und Laster Handlungen bezeichnen, die ihrer Natur nach gut oder schlecht sind, nicht bloss nach Meinung und Ruf.

Das sittliche oder göttliche Gesetz.

Locke sucht in seiner Schrift über die Vernunftmässigkeit des Christenthums zu zeigen, dass dasselbe als solches, als genügendes Gesetz für die sittliche Aufführung, durch die Vernunft allein und

von den Heiden nicht hat festgestellt werden können, sondern durch das Christenthum allein. »Nach dem Wenigen, was bisher geschehen ist, erscheint die Aufgabe, Moralität in allen ihren Theilen auf ihrem wahren Grunde mit lichtvoller Klarheit zu begründen zu schwierig für die Vernunft ohne Beistand. Es ist wenigstens ein sichererer und kürzerer Weg für den grössten Theil der Menschen, dass ein offenbar von Gott Gesandter, der mit sichtbarer Autorität von ihm kommt, als König und Gesetzgeber ihnen ihre Pflichten vorhält und die Beobachtung derselben fordert. Die Erfahrung zeigt, dass die Kenntniss der Moralität durch das natürliche Licht nur einen geringen Fortschritt in der Welt macht. Die Ursache davon ist nicht schwer in den Bedürfnissen, Leidenschaften, Lastern und missverstandenen Interessen der Menschen zu finden. Die Vernunft hat daher noch niemals aus unzweifelhaften Principien durch klare Deduction ein System (body) des Naturgesetzes zu Stande gebracht. Zwar ist das Naturgesetz auch das Gesetz der Schicklichkeit und man darf sich nicht wundern, dass Männer von Geist und nach Tugend strebend selbst aus der beobachteten Schicklichkeit und Schönheit derselben durch Nachdenken auf das Richtige kamen, ohne die Verpflichtung zu ihr aus den Grundlagen der Moralität, aus den wahren Principien des Naturgesetzes nachzuweisen. Die richtigen Regeln über Recht und Unrecht, welche die Nothwendigkeit auf irgend eine Weise eingeführt, die bürgerlichen Gesetze vorgeschrieben, die Philosophie empfohlen hatte, standen auf ihrer wahren Grundlage: sie wurden angesehen als das Band der Gesellschaft, als Convenienzen des gemeinen Lebens, als lobenswerthe Handlungsweisen.« Das Sittengesetz stimmt in dieser Rücksicht mit dem dritten der oben bezeichneten Gesetze, dem der öffentlichen Meinung, des Rufes, der allgemeinen Billigung überein, welches er a. a. O. näher erörtert. „Das Maass dessen was man Tugend und Laster nennt und was als solches in der ganzen Welt gilt, das ist diese Billigung oder Verwerfung, diese Achtung oder dieser Tadel, der sich vermöge einer geheimen stillen Uebereinstimmung unter den verschiedenen Genossenschaften und Gesellschaften der Menschen bildet. Wie gross nun auch in dieser Hinsicht die Differenzen bei den verschiedenen Gattungen der Menschen sein mögen, so waren doch

in der Hauptsache die Tugenden und Laster für alle dieselben, denn natürlich erlangte das am meisten Schätzung und Ruf, was Jeder als vortheilhaft für sich erkennt und Nichts sichert und fördert das allgemeine Wohl eines Jeden und des ganzen Menschengeschlechts so sichtbar, als die Befolgung des von Gott gegebenen Naturgesetzes. Wollten also die Menschen nicht gänzlich auf ihre Vernunft, ihren gesunden Verstand und ihr eigenes Interesse verzichten, so mussten sie das schätzen, was es auch wirklich verdient; selbst bei der Entartung der Sitten wurden die wahrhaften Grenzen des Naturgesetzes, welches die Regel des Lasters und der Tugend sein soll, ziemlich gut beobachtet. Das Gesetz, nach welchem die Menschen über Tugend nnd Laster urtheilen, ist nichts Anderes als die Uebereinstimmung der Einzelnen. Der grösste Theil der Menschen regiert sich vorzugsweise nach dem Gesetz der Gewohnheit. Daher kommt es, dass sie nur an das denken, was ihnen die Achtung derer mit welchen sie umgehen, erhalten kann, ohne sich sehr um die Gesetze Gottes und der Obrigkeit zu kümmern, denn Niemand kann in der Gesellschaft leben, wenn er von seinen Freunden und denen mit welchen er umgeht, beständig verschmäht und verachtet wird».

Von Locke wird gewöhnlich in Rücksicht auf diese Stelle behauptet, dass er die sittlichen Begriffe in den äusserlichen Bestimmungen der Gewohnheit und Convenienz habe aufgehen lassen. Aber er stellt offenbar das Gesetz der Gewohnheit und Convenienz nicht als das eigentliche und höchste Sittengesetz auf, sondern nur als das, wonach sich die meisten Menschen zu bestimmen pflegen. Er hat in dieser Rücksicht das Verdienst, das Moment der allgemeinen Billigung als universelles empirisches Merkmal der sittlichen Handlungen, welches die späteren englischen Moralisten zu der näheren Bestimmung der sittlichen Gefühle und Handlungen anwenden, zuerst hervorgehoben zu haben. Was aber die Grundlage des wahrhaften sittlichen Gesetzes betrifft, welches wir im Christenthum besitzen, so stützt Locke die Anerkennung und Verpflichtung desselben auf die göttliche Autorität, auf die Vernunft und zugleich auf das wahre Interesse der Menschen. Das blosse Moralgesetz der Vernunft, lehrt er, ist ohne Autorität, trägt nicht in sich die Erkenntniss der Verpflichtung es zu er-

füllen. Im Alterthum konnte ein solches Moralgesetz nicht aufgestellt werden, denn die Religion der Heiden hatte nichts mit der Moral zu schaffen, hatte keine sittliche Wahrheit und ihrer Moral fehlte die Erkenntniss der verpflichtenden Autorität, d. h. Gottes als des Gesetzgebers. Von Jesus Christus aber haben wir ein vollständiges und genügendes Gesetz für unsere Aufführung übereinstimmend mit dem der Vernunft. Die Wahrheit und die Verpflichtung zu seiner Lehre haben ihre Stärke und sind zweifellos für uns durch die Augenscheinlichkeit seiner göttlichen Sendung. Die erhabensten Geister konnten nicht anders, als der Autorität dieser Lehre als einer göttlichen sich unterwerfen, welche, da sie aus dem Munde ungelehrter Männer kam, nicht nur durch das Zeugniss der Wunder, sondern auch das der Vernunft bekräftigt wurde, denn sie sprach nur solche Lehren aus, welche zwar die Vernunft aus sich selbst nicht klar bewiesen hätte, denen jedoch, auf diese Weise entdeckt, die Vernunft nothwendig beistimmen und sich für die Entdeckung derselben verpflichtet ansehen musste. Das Ansehen und die Autorität, welche unser Heiland und seine Apostel durch ihre Wunder über die Seelen der Menschen hatten, führte sie nicht in Versuchung, ihren sittlichen Begriffen etwas Unrechtes, etwas von ihrem eigenen oder Parthei-Interesse beizumischen. Es ist Alles rein, Alles offen, nichts zu viel, nichts zu wenig, ein vollständiges Lebensgesetz auf das Wohl des Menschengeschlechts gerichtet, so dass die ganze Welt glücklich sein würde, wenn sie dasselbe ausüben wollte. Dass Jesus Christus „Leben und Unsterblichkeit ans Licht brachte" — wie hat diese Eine Wahrheit die Natur der Dinge in der Welt verändert und der Frömmigkeit den Vortheil gewährt über Alles was Menschen in Versuchung führen oder von ihr abschrecken konnte! Die Philosophen, das ist wahr, zeigten die Schönheit der Tugend, schmückten sie so aus, dass sie die Billigung der Menschen auf sich zog, allein da sie dieselbe ohne Aussteuer liessen, so waren Wenige Willens, sie zu heirathen. Die Meisten konnten ihr Achtung und Empfehlung nicht versagen, aber kehrten ihr doch den Rücken zu als einer nicht für sie angemessenen Partie. Allein da jetzt auf ihrer Wagschale ein Alles überwiegendes unsterbliches Gewicht des Ruhms liegt, so hat sich das Interesse auf sie

gewendet und Tugend ist jetzt sichtbar der am meisten bereichernde Erwerb und bei weitem der beste Handel. Dass sie die Vollendung und Vortrefflichkeit unserer Natur ausmacht, dass sie in sich selbst Belohnung ist und unsere Namen künftigen Zeitaltern empfiehlt, das ist nicht Alles, was von ihr gesagt werden kann. Es ist nicht zu verwundern, dass die gelehrten Heiden nicht Vielen mit solchen luftigen Empfehlungen ein Genüge thaten; es hat ein anderes Wohlgefallen, eine andere Wirksamkeit, die Menschen zu überzeugen, dass sie hier wohl leben und später glückselig werden sollen. Oeffnet ihren Augen die endlosen unaussprechlichen Freuden eines anderen Lebens und ihr Herz wird etwas Daurendes, Mächtiges, sie zu bewegen finden. Die Aussicht auf Himmel und Hölle bewirkt eine Geringschätzung gegen die kurzen Freuden und Leiden dieses gegenwärtigen Zustandes und gewährt der Tugend Anziehung und Aufmunterung, welche Vernunft, Interesse, Sorge für uns selbst nicht geben kann. Auf dieser Grundlage und auf dieser allein steht Moralität fest und kümmert sich um keine Mitbewerbung. Diese macht, dass sie mehr als ein Name, vielmehr ein substantielles Gut und werth unserer Neigungen ist.

Die Moralität ist also von dieser Seite an den christlichen Glauben geknüpft. Der wesentliche Inhalt desselben ist, dass Jesus von Nazareth der Messias sei. Dieser Glaube wird den Christen als Gerechtigkeit, d. h. als vollkommene Erfüllung des Gesetzes angerechnet. Mit dem Glauben ist gesetzt oder ihm vorausgehend die Gesinnung der Busse, d. h. die Reue über die begangenen Sünden und das Bestreben Alles zu thun, um die Handlungen nach dem Gesetz Gottes einzurichten. Glaube und Busse oder der Eintritt in das Reich des Messias und Gehorsam gegen die Gesetze des Messias-Reiches sind die unerlässliche Bedingung des neuen Bundes. Diese Gesetze umfassen: 1) das von Christus bestätigte von verderbten Traditionen gereinigte Sittengesetz, welches mit dem Vernunftgesetz übereinstimmt; 2) die neuen Gebote, welche Christus gegeben hat nebst dem Beweggrund unaussprechlicher Belohnungen und Strafen in einer andern Welt. Was wir dem Erlöser verdanken, ist die kräftige Ertheilung der Erkenntniss des Einen unsichtbaren wahren Gottes und die

klare Erkenntniss der Pflicht, dann eine Reform des äusserlichen Cultus zur Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit; die bestimmte Aussicht auf Unsterblichkeit und Vergeltung, wie die Verheissung der Hülfe des Geistes Gottes zur Uebung der Tugend und der wahren Religion.

Wie Locke auf dem theoretischen und practischen Gebiete überhaupt eine umfassendere Herrschaft der Vernunft, als Hobbes, geltend machte, so auch auf dem politischen. Werfen wir indess zunächst einen Blick auf die Lehren von Filmer und Algernon Sidney, die der politischen Theorie Lockes vorausgehen.

Politische Lehren von Filmer und A. Sidney.

Wir begnügen uns in Beziehung auf die Lehre des ersteren, die keinen philosophischen Gehalt hat, den Inhalt nach Macaulay anzugeben. Es wurde feierlich behauptet, dass das höchste Wesen die erbliche Monarchie im Gegensatz zu anderen Regierungsformen mit besonderer Gunst ansehe, dass das Gesetz der Succession nach der Ordnung der Primogenitur eine göttliche Institution, früher als das Christenthum und das Mosaische Gesetz sei, dass keine menschliche Macht, auch nicht einmal die der ganzen Gesetzgebung, keine lange Dauer eines entgegengesetzten Besitzes, wenn sie sich auch auf zehn Jahrhunderte ausdehnte, den legitimen Fürsten seiner Rechte berauben könne; dass seine Autorität stets nothwendigerweise eine despotische sei, dass die Gesetze, durch welche in England und in anderen Ländern seine Prärogative beschränkt wurde, nur als Concessionen anzusehen seien, welche der Souverän freiwillig gemacht und nach seinem Belieben zurücknehmen könne und dass jeder Vertrag, welchen ein König mit seinem Volke eingehen möge, nur eine Erklärung seiner gegenwärtigen Absicht sei, keineswegs aber ein Vertrag, dessen Vollziehung gefordert werden könne.

In directem Gegensatz zu dieser Lehre steht die von Algernon Sidney (1604—1683), der wegen hochverrätherischer Pläne unter der Restauration enthauptet wurde, ehe sein Buch, discourses concerning government, erschien. Seine Schrift geht auf gewisse

allgemeine Grundsätze zurück, ermangelt aber, der Form und dem Inhalt nach, einer bestimmten philosophischen Grundlage. Sie folgt dem Buche von Filmer, stellt also mehr negative als positive Lehren auf.

Sidney geht mit Milton aus von der Freiheit des Menschen (Chap. I sect. 2), welche keineswegs als Willkür oder Ausgelassenheit aufzufassen sei, sondern als Befreiung von allen menschlichen Gesetzen, zu denen er nicht seine Zustimmung gegeben hat. Demnach sind auch die Nationen berechtigt, die Ausübung der Macht Einem oder Mehreren unter gewissen Beschränkungen und Bedingungen zu geben, oder sie für sich zu behalten unter Formen, die ihnen am besten gefallen. Gewalt und Betrug kann kein Recht schaffen; der Grund aller gerechten Regierungen liegt in der Einwilligung der Einzelnen, ihre Freiheit zu beschränken. Da Gott die Regierung keinem Einzelnen gab, so hat er die Verfügung hierüber dem Willen der Menschen überlassen (sect. 10, 16); jene soll, zum allgemeinen Wohl, dem Würdigsten gegeben werden. Die königliche Gewalt ist daher nicht eine patriarchalische. Die Staaten, welche ihre Wurzel in der Weisheit und Gerechtigkeit haben, werden gesetzmässige Königreiche oder Gemeinwesen genannt; diese Regierungen sind stets die Ammen der Tugend gewesen. Es kommt also in allen Streitigkeiten, welche Macht und Obrigkeit betreffen, nicht auf Vortheil und Ruhm der letzteren, sondern auf das an, was für das Allgemeine, das Volk gut ist, und hierüber hat dieses allein zu entscheiden. Gesetze sind blos menschliche Befehle, hervorgehend aus dem Willen derer, die ihr eigenes Wohl suchen. Niemand ist verpflichtet, auf Verträge gegen seinen Willen einzugehen. Diejenigen Gemeinschaften, welche in solche Verträge eintreten, handeln ihrem eigenen Willen gemäss; diejenigen, welche auf dieselben nicht eingegangen sind, haben ihre Autorität im Naturgesetze und ihre Rechte können nicht durch einen Einzelnen oder durch eine Anzahl von Menschen beschränkt werden und wer es thut, verletzt die heiligsten Gesetze Gottes und der Natur. Die Gesetze und Geschichte unserer nördlichen Nationen bezeugen, dass die höchste Gewalt entweder ganz oder bis zu einem solchen Grade als nöthig ist um Könige zu wählen,

ihren Versammlungen, Ständen, Parlamenten gewährt worden ist; es muss daher anerkannt werden, dass diese eine rechtmässige, legale Gewalt über sie ausüben (6). Das blosse Dulden einer Regierung von Seiten des Volks, wenn die Abneigung erklärt worden ist, oder die stille Unterwerfung, wenn die Kraft des Widerstandes fehlt, schliesst nicht eine Beistimmung oder Wahl ein und kann kein Recht schaffen, sondern dies vermag nur ein ausdrücklicher Act der Billigung von Menschen, welche Fähigkeit und Muth haben, zu widerstehen oder zu verneinen. Man kann also nicht behaupten, dass ein Fürst, welcher vermöge der Succession, der Eroberung oder Usurpation herrscht, vom Volke gewählt sei. Das Recht des Widerstandes gegen Gewalt und Unrecht der Fürsten führt Sidney auf den Satz zurück (III. 4), dass alle Gesetze nichtig sind, dass die vermittelst ihrer bestehenden Gesellschaften sich auflösen müssen, dass alle unschuldige Personen der Gewaltsamkeit der Schlechtesten ausgesetzt sind, wenn Menschen nicht gerechter Weise gegen Ungerechtigkeit vermöge ihres eigenen natürlichen Rechts sich selbst vertheidigen, wenn die durch öffentliche Autorität vorgeschriebenen Wege nicht eingeschlagen werden können. Es giebt nicht ein solches Ding, wie schuldiger Gehorsam oder Pflicht gehorsam zu sein welche, allen Nationen oder irgend einer besonderen geboten wäre, wenn sie nicht durch einen Vertrag bestimmt ist. Sidney giebt zu, dass die Könige durch ihre gute Regierung ihren Unterthanen Verpflichtungen auferlegen, dass sie durch Gehorsam und Dienst belohnt werden sollen und keine sterbliche Kreatur sich so sehr um die Menschen verdient macht, als ein weiser, tapfrer, gerechter König. Aber ehe dieses ruhmvolle Privileg Allen zuerkannt wird, muss zuerst bewiesen sein, dass Alle die Tugenden haben, die dies verdienen und der, welcher pflichtmässigen Gehorsam fordert, muss beweisen, dass dieselben in ihm sind. Thut er das nicht, so hat er keinen Rechtstitel auf die Verpflichtung. Nationen können Königen bloss als solchen nur durch einen geschlossenen Vertrag etwas schuldig sein, und da solche Verträge freiwillig gemacht werden ohne vorausgehende Verpflichtung, so ist klar, dass die Menschen sie in Betracht ihres eigenen Wohles machten und dass sie nicht länger von Kraft sein können, als der mit dem

sie gemacht wurden, seinen Antheil leistete, indem er für das Volk sorgte; wenn er die Macht, die ihm zum öffentlichen Wohl gegeben war, zum öffentlichen Schaden wendet, so muss er nothwendig die empfangene Wohlthat verlieren (5). Ich bekenne keine Nation so gross, glücklich und wohlhabend und keine so wohl eingerichtete Macht zu kennen, dass zwei oder drei schlechte Könige, die unmittelbar auf einander folgen, nicht im Stande gewesen wären, sie in einen Zustand zu bringen, dass sie untergehen zu müssen schienen, wenn nicht die Stände oder andere Versammlungen dem Unglück ein Ziel setzten, indem sie den König absetzten (11). Die gerechtesten Gewalten, welche die gerechtesten Dinge befehlen, sind so oft unter die Gewaltsamkeit der ungerechtesten Menschen, welche die abscheulichsten Schlechtigkeiten befahlen, gefallen, dass, wenn den Königen bloss wegen ihrer zwingenden Gewalt gehorcht werden müsste, die Gewissen der Menschen durch den Erfolg einer Schlacht oder Empörung geregelt werden müssten, was eine gottlose absurde Behauptung ist; die Regierungen der Welt müssten dann grosse Räuberbanden genannt werden. Da die Annahme von solchen Ansichten die Ausrottung alles Guten sein würde, so müssen wir eine andere Regel unseres Gehorsams suchen und finden sie im Gesetz. Da dieses die richtige Sanction ist, so muss es auf das ewige Princip der Vernunft und der Wahrheit gegründet sein, woraus die Regel der Gerechtigkeit, welche heilig und rein ist, abgeleitet werden muss und nicht aus dem verderbten Willen des Menschen, denn dieser schwankt den verschiedenen Interessen, Launen und Leidenschaften gemäss, die zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Nationen herrschen und schafft den einen Tag ab, was er am anderen festgestellt hatte. Diejenige Sanction also, welche den Namen eines Gesetzes verdient, welche ihre Vortrefflichkeit nicht aus dem Alterthum oder aus der Würde der Gesetzgeber ableitet, ist festzustellen in Gemässheit jener universellen Vernunft, welcher alle Nationen zu allen Zeiten gleiche Verehrung und Gehorsam schuldig sind. Daran können wir erkennen, ob der Gewalthaber Gerechtigkeit ausübt oder nicht, ob er der Diener Gottes ist zu unserem Wohl, ein Beschützer der guten, ein Schrecken der bösen Menschen, oder ein Diener des Teufels zu unserm Schaden,

indem er alle Arten von Uebeln aufmuntert und durch Laster und Corruption das Volk schlecht und unglücklich macht. Die ungerechte nicht gesetzliche Sanction, durch welche Macht auch festgestellt, kann uns nicht verpflichten. Wenn die Sicherheit des Volks das höchste Gesetz ist und diese in der Erhaltung seiner Freiheiten, Güter, Ländereien und des Lebens besteht, so muss dieses Gesetz nothwendig sowohl Wurzel und Anfang, als Ende und Gränze aller obrigkeitlichen Gewalt sein und alle Gesetze sind diesem unterzuordnen. Die Fürsten sind also durch das Naturgesetz verpflichtet, Leben, Freiheit, Güter ihrer Unterthanen zu erhalten und diese haben vermöge des Naturgesetzes ein Recht zu denselben. Das Wort eines Herrn kann das Wort Gottes nicht aufheben; ungerechten Befehlen soll nicht gehorcht werden; Niemand ist verpflichtet dafür zu leiden, dass er nicht dem gehorchte, was gegen das Gesetz war (s. 20). Sidney sucht daher zu zeigen, dass die allgemeine Revolution (revolt) einer Nation nicht eine Rebellion genannt werden kann (s. 36). Obwohl jeder einzelne Mensch für sich genommen den Befehlen der Obrigkeit unterworfen ist, so ist es darum nicht der ganze Körper des Volks; denn jene ist durch und für das Volk und das Volk nicht durch und für sie. Der ihr schuldige Gehorsam der Einzelnen ist gegründet auf und gemessen durch das allgemeine Gesetz, welches die Wohlfahrt des Volks angeht. Folglich kann der Körper einer ganzen Nation nicht an einen anderen Gehorsam gebunden sein, als nach ihrer eigenen Ansicht mit dem allgemeinen Wohl verträglich ist, und wenn dieselbe niemals zu bestimmten Friedens-Bestimmungen mit ihrer Obrigkeit gelangt ist, so kann man nicht sagen, dass sie gegen dieselbe rebellire, da sie ihr nicht mehr schuldig ist als ihr selbst gut scheint. Die Einzelnen schwören Gehorsam auf das Gesetz, nicht gegen dasselbe; folglich kann das, was sie versprechen oder beschwören nichts an der öffentlichen Freiheit abziehen, welche das Gesetz vorzugsweise zu erhalten beabsichtigt. Rebellion ist an und für sich weder gut noch übel, ist gerecht oder ungerecht ihrer Ursache gemäss. Allerdings verursacht sie Unordnungen, aber es ist besser, dass die Excesse der Fürsten unterdrückt werden, als dass Nationen durch sie untergehen. Bürgerkrieg ist eine Krank-

heit, Tyrannei aber der Tod eines Staats. In wohl constituirten Staaten sind die Heilmittel gegen schlechte Obrigkeit leicht und sicher und dass sie dies seien, gereicht sowohl der Obrigkeit als dem Volk zum Wohl.

Offenbar ist in diesen unter der Willkürherrschaft der Restauration entstandenen Ansichten das negative Moment der Opposition gegen Gewaltsamkeit und Willkür, besonders gegen Filmers Theorie derselben vorherrschend. Es wird zwar überall auch in Rücksicht auf den Staat die Bedeutung und Macht des religiösen und sittlichen Princips anerkannt, hieraus aber keine Regel für die Bestimmung der Rechte und Pflichten gewonnen. Sidney führt das Naturgesetz zwar auf die von allen anerkannte Vernunft, aber nicht bestimmter auf ein Naturgesetz der Vernunft zurück. In der Zurückführung aller Rechte auf das Volkswohl liegt kein bestimmter Maasstab zur Feststellung der natürlichen Rechte, weshalb Sidney überall den Beweis für seine Sätze aus den üblen Folgen der Gewalt, der Ungerechtigkeit führt. Seine Lehre ist nicht, wie Stahl andeutet, bis zu dem Punkte revolutionär, dass sie läugnet, die Unterthanen seien gegen ihre monarchische Regierung zum Gehorsam verpflichtet, aber die Pflicht des Gehorsams erlischt sogleich, wo Tyrannei eintritt. Hier ist denn freilich, bei dem Mangel eines bestimmten Princips, die Grenzlinie zwischen Recht und Unrecht des Widerstandes gegen die Tyrannei der Obrigkeit sehr schwankend, und die Gefahr der demokratischen Willkür und Gewaltsamkeit nicht beachtet. Es lässt sich demnach nicht behaupten, dass Sidney die Miltonsche Theorie der Volkssouveränität weiter ausgebildet habe.

Locke's politische Theorie.

Auch von Locke's beiden Abhandlungen über die bürgerliche Regierung ist die erstere nur gegen Filmer gerichtet; die zweite aber geht über zur Aufstellung der eignen Lehre. In dieser soll, der Vorrede zufolge, eine Rechtfertigung liegen für das gesetzmässige Benehmen des Volks in der sogenannten zweiten englischen Revolution; es soll hierin zugleich das wahrhafte Recht des neuen Königs auf die Regierung nachgewiesen werden. Die

Grundlage der politischen Macht findet Locke in dem Naturgesetz der Vernunft, welches Jeden verpflichtet. Die Vernunft, welche dies Gesetz ist, lehret Jeden, der sie zu Rathe ziehen will, dass, da alle gleich und unabhängig sind, Keiner dem Andern an seinem Leben, an Gesundheit, Freiheit, Besitz verletzen soll; denn da alle Menschen Geschöpfe eines allmächtigen unendlich weisen Schöpfers sind, Alle Diener eines höchsten Herrn, von ihm in die Welt gesendet und sein Eigenthum, dauernd, so lange es ihm gefällt; da Alle mit gleichen Fähigkeiten im Wesentlichen ausgerüstet sind und alle an derselben Gemeinschaft der Natur Antheil haben, so kann keine Unterordnung unter uns vorausgesetzt werden, welche uns autorisirte, uns einander zu zerstören, oder wie untergeordnete Wesen einander zu gebrauchen. Wie Jeder verpflichtet ist, sich selbst zu erhalten und den angewiesenen Posten nicht willkürlich zu verlassen, so soll er aus denselben Gründen, wo die eigene Erhaltung nicht damit in Collision kommt, die andern Menschen so viel er kann, erhalten, Keinen in irgend einer Rücksicht verletzen". Der Mensch also soll den Menschen als vernünftiges Wesen ansehen und behandeln. Hierin ist in negativer Form dasselbe Sittengesetz ausgedrückt, welches Kant und Fichte in der mehr positiven Form aussprachen, dass der Mensch den Menschen nur als Zweck, niemals blos als Mittel ansehen und behandeln solle. In diesem Sittengesetz liegt nun auch das Gesetz des natürlichen Rechts, denn wenn Jeder verpflichtet ist, die Menschen als vernünftige Wesen zu behandeln, so hat Jeder das natürliche Recht, als ein solches behandelt zu werden. Selbst im Naturzustande gilt dieses Recht; die Verletzung desselben nach Vermögen zu beseitigen, dazu hat Jeder im Naturzustande das natürliche Recht, allein da hierbei Jedermann Richter in eigener Sache ist, da kein allgemein anerkanntes Gesetz existirt, um Recht und Unrecht zu unterscheiden und auch zur Vollstreckung des anerkannten Rechts keine Macht vorhanden ist, so entstehen Streitigkeiten, Gewaltsamkeit, Mord, Rache, d. h. der Naturzustand führt sehr häufig zu dem von ihm so verschiedenen Kriegszustand, dem Zustand der Feindschaft, Gewaltsamkeit und gegenseitigen Zerstörung, denn es giebt keine Autorität für die Kämpfenden, da nur an den Himmel appellirt werden kann. Es liegt hierin der stärkste

Grund, den Naturzustand zu verlassen und eine bürgerliche Gesellschaft zu bilden. Dazu ist nöthig, dass jedes Mitglied derselben seine natürliche Freiheit und Macht aufgiebt und sie in die Hände der Gesellschaft legt, damit sie darüber nach bestimmten Gesetzen verfüge. Die politische Macht besteht darin, Gesetze zu geben, um Person und Eigenthum zu erhalten und die Macht der Gemeinschaft zur Vollstreckung dieser Gesetze und zur Vertheidigung des Gemeinwesens gegen Beleidigung von aussen anzuwenden: alles dies für das allgemeine Wohl. Hindurch geht für das Individuum jene natürliche Freiheit, nur dem Naturgesetz unterworfen zu sein, über in die politische, welche darin besteht, einer für alle Mitglieder der Gesellschaft gemeinsamen Lebensregel, welche aus der allgemein anerkannten gesetzgebenden Macht hervorgegangen ist, zu gehorchen. Dem aufgestellten Naturgesetz der Vernunft zufolge ist diese Unterwerfung des Individuums unter die Macht des Staats keineswegs eine absolute, nicht ein Aufgeben der persönlichen Freiheit an eine willkürliche absolute Macht, denn wie Locke bemerkt, Niemand kann einem Anderen mehr geben, als er selbst hat; da nun aber Niemand Herr über sein eigenes Leben ist, so kann er auch keinem Anderen die Macht hierüber einräumen. Mit andern Worten: der bürgerliche Zustand, welcher die Uebelstände des Naturzustandes und besonders des Kriegszustandes beseitigen soll, kann die Mitglieder desselben nicht wiederum der willkürlichen Gewalt Eines Individuums unterwerfen, denn so lange ein solcher willkürlich verfährt und Richter in eigner Sache ist, besteht der Naturzustand. In der absoluten Monarchie ist das Individuum allen Uebelständen des Naturzustandes ausgesetzt. Nicht nur hat der Unterthan Niemand, an den er appelliren kann, sondern als wenn er herabgesunken wäre von dem Zustand einer vernünftigen Kreatur, hat er nicht Freiheit und Erlaubniss, über sein Recht zu urtheilen und es zu vertheidigen. Er ist allen Plackereien ausgesetzt, die man Ursache hat, von einem Menschen zu fürchten, der in einem Naturzustand sich befindet, worin er Alles für sich selbst erlaubt hält, der durch Schmeichelei verderbt und von einer grossen Macht unterstützt ist. Sollte Jemand sich einbilden, dass die absolute Macht das Blut der Menschen reinige und die menschliche Natur erhebe,

so braucht er nur die Geschichte dieses Jahrhunderts oder irgend eines anderen zu lesen, um sich vom Gegentheil zu überzeugen. Ferner folgt aus dem Naturgesetz, dass der Uebergang aus dem natürlichen Zustand in den bürgerlichen eine Sache der Vernunft und Freiheit ist. Da die Menschen alle von Natur frei (vernünftig), gleich und unabhängig geboren werden, so kann Niemand ohne seine Einwilligung aus diesem Zustande gezogen und der politischen Gewalt eines Anderen unterworfen werden. Was einer bürgerlichen Gewalt die Entstehung gegeben, was sie begründet hat, ist nichts anderes, als die Zustimmung einer gewissen Anzahl von freien Menschen, fähig durch eine grössere Anzahl von ihnen vertreten zu werden. Nichts kann einen Menschen zum Mitglied einer solchen Gesellschaft machen, als ein actueller Eintritt, eine positive Veranlassung, besondere oder ausgesprochene Versprechungen und Verträge. Wenn auch die unbeschränkten Monarchieen nicht ursprünglich durch einen Vertrag entstanden sind, so muss man doch eine gewisse Zustimmung der Einzelnen voraussetzen; eine blinde sklavische Unterwerfung ist nicht denkbar und widerspricht dem Naturgesetz. Es giebt daher kein vermeintliches göttliches Recht des absoluten Herrschers; es giebt eben so wenig ein Recht der Regierung, welches sich auf blosse Stärke oder auf blosse Eroberung gründet: der Eroberer erlangt eine absolute Gewalt über das Leben derjenigen der Unterworfenen, welche einen ungerechten Krieg unternahmen oder dazu beitrugen, nicht aber über das übrige Volk, welches hieran unschuldig ist. Es folgt hieraus ferner, dass die politische Gewalt durchaus verschieden ist von der väterlichen Gewalt über die Kinder, um sie zu erziehen. Zwischen Eltern und Kindern findet keine Gleichheit des Vernunftgebrauches statt, wohl aber zwischen Obrigkeit und Unterthan. Die politische Gewalt unterscheidet sich also ihrer Natur nach von der Gewalt des Vaters über die Kinder, des Hausherrn über die Knechte, des Mannes über die Frau, des Herrn über den Sklaven, da sie begründet ist durch freie vernünftige Selbstthätigkeit, Einstimmung, Vertrag; der Staat ist also aus Familien-Verhältnissen nicht abzuleiten.

Durch das Naturgesetz ist indess nicht bloss Gewaltsamkeit und Willkür ausgeschlossen, sondern dasselbe führt nun auch

positiv zu einer vernunftgemässen Organisation des Staats. Das Grundgesetz aller Staaten ist die Einführung einer gesetzgebenden Macht, welche, dem Naturgesetz zufolge, dahin streben muss, die Gesellschaft, und so viel es das allgemeine Wohl gestattet, jedes Mitglied derselben zu erhalten. Keine Verordnung hat Gesetzeskraft, wenn sie nicht von dieser legislativen Autorität ausgeht, welche die Gesellschaft gewählt und eingeführt hat. Da diese gesetzgebende Macht, die höchste des Staats, nichts anderes ist, als die Macht aller Mitglieder der Gesellschaft, auf diese Person oder Versammlung übertragen, so kann dieselbe nicht grösser sein, als diejenige, welche alle diese verschiedene Personen zusammen im Naturzustande hatten; da diese Macht der Individuen keine willkürliche ist und in dem Naturgesetz der Erhaltung Aller ihre Schranken hat, so ist auch die höchste Gewalt keine willkürliche über Leben und Gut der Unterthanen. Die Verpflichtung der Naturgesetze hört in der bürgerlichen Gesellschaft nicht auf, ja sie wird in mehreren Fällen noch stärker. Die Verordnungen der Gesetzgeber müssen also mit den Regeln der Natur, d. h. mit dem Willen Gottes, dessen Erklärung sie sind, übereinstimmen. Da nun das Grundgesetz der Natur die Erhaltung des Menschengeschlechts zum Gegenstand hat, so giebt es keine menschliche Verordnung, welche gut und gültig sein könnte, wenn sie diesem Gesetz widerspricht. Genauer betrachtet haben die Gesetze Gottes und der Natur der gesetzgebenden Gewalt folgende Gränzen und Einschränkungen gesetzt: 1) zu regieren nach den eingeführten publicirten Gesetzen, nicht nach solchen, die den besondern Fällen nach beweglich und veränderlich sind, so dass dieselben Verordnungen gelten für den Reichen und für den Armen, für deu Günstling und für den Bauer; 2) dass diese Gesetze nur das öffentliche Wohl zum Ziel haben; 3) dass man den dem Volke gehörenden Gütern keine Steuer auferlegt, ohne seine eigene oder seiner Vertreter Einwilligung; 4) dass die gesetzgebende Gewalt auf Niemand, wer es auch sei, die Gewalt, Gesetze zu machen übertragen kann, weil diese Gewalt rechtmässig nur da bleibt, wohin sie das Volk gestellt hat. — Was den dritten Punkt, das Eigenthumsrecht betrifft, so zeigt Locke, wie dieses sich an das persönliche knüpft. Da der Mensch Eigenthümer seiner Person,

seiner Thätigkeit, seiner Arbeit ist, so trägt er stets das grosse Fundament des Eigenthums in sich: Alles gehört ihm als Eigenthum, worauf er seine Sorgfalt, seine Arbeit gewendet hat. Nun können allerdings Regierungen nicht ohne grosse Kosten, Auflagen erhalten werden und Jeder, der einen Theil ihres Schutzes geniesst, muss von seinen Gütern nach Proportion seinen Theil für die Erhaltung desselben zahlen, dies jedoch unter der Bedingung der Bewilligung von Seiten des Volks oder der Majorität seiner Vertreter. Denn wenn die höchste Macht ein Recht hätte, das Ganze oder einen Theil des Eigenthums der Unterthanen ohne ihre Einwilligung sich zu nehmen, so hiesse dies eben so viel, als ihnen kein Eigenthum lassen.

Zu der gesetzgebenden Gewalt kommt die ausübende, um den Gesetzen fortdauernde Kraft zu geben, und die föderative, um die Verhältnisse nach Aussen zu regeln. Diese beide letzteren Gewalten sollen in derselben Hand sein und fallen in der beschränkten Monarchie dem Könige zu, der auch einen Antheil an der gesetzgebenden Gewalt haben muss, weil die Vollstreckung des Gesetzes nicht ohne Einfluss auf das Gesetz bleibt und die Mängel der Gesetze in der Ausführung gebessert werden. Hierauf eben beruht die Prärogative der königlichen Macht, die jedoch immer mehr beschränkt werden muss, weil die Vervollkommnung der Gesetzgebung immer weniger diese bessernde Nachhülfe durch die ausübende Gewalt erfordert.

Obgleich nun in einem constituirten Gemeinwesen, welches auf seiner eigenen Grundlage steht und nach seiner Natur, d. h. für die Erhaltung der Gemeinschaft thätig ist, es blos Eine höchste Macht geben kann, die gesetzgebende, welcher alle übrigen untergeordnet sein müssen: so bleibt doch, da die gesetzgebende blos eine zu gewissen Zwecken anvertraute Macht ist, im Volke die höchste Macht zurück, die gesetzgebende zu beseitigen oder zu verändern, wenn es findet, dass diese gegen das in sie gesetzte Vertrauen handelt. Denn da alle zur Erreichung eines Zwecks anvertraute Macht auf diesen beschränkt ist, so ist, wo derselbe offenbar vernachlässigt oder ihm entgegengearbeitet wird, das Vertrauen nothwendig verwirkt und die Macht fällt in die Hände derer zurück, die sie gaben, welche sie jetzt von

Neuem dahin übertragen, wohin sie es für ihre Sicherheit am besten finden. So behält die Gemeinschaft beständig die höchste Macht, sich selbst vor den Anschlägen einer Corporation, selbst ihrer Gesetzgeber zu retten, wenn diese so thöricht und schlecht sind, Absichten gegen Freiheit und Eigenthum der Unterthanen an den Tag zu legen. Denn da keine Gesellschaft von Menschen verpflichtet oder berechtigt ist, ihre Erhaltung oder die Mittel derselben aufzugeben und dem absoluten Willen und der willkürlichen Herrschaft eines Andern sich zu unterwerfen, so behält sie immer ein Recht sich loszumachen von denen, welche dies heilige unveränderliche Grundgesetz der Selbsterhaltung angreifen. Auf diese Weise kann das Gemeinwesen in dieser Rücksicht die höchste Macht genannt werden. Das Volk hat und behält die souveräne Gewalt; es kann folglich die Regierung (sowohl die executive als die legislative Gewalt) abschaffen und verändern, wenn es sieht, dass die Führer derselben dem Zweck, zu dem sie eingesetzt worden, entgegenhandeln. Es kann jedoch die Souveränität nicht ausüben, so lange die von ihm eingesetzte Regierung besteht, sondern nur dann, wenn diese bereits aufgelöst ist, indem sie die Grundgesetze brach, worauf sie sich stützte. Der Gehorsam, zu dem man sich durch Schwur verpflichtete, war nur ein Gehorsam gegen die Gesetze. Hat nun der Herrscher die Gesetze verletzt, so hat er kein Recht mehr Gehorsam zu fordern und zu befehlen; er setzt sich hierdurch selbst zu einer Privatperson ohne Macht und Autorität herab. In allen Arten von Staaten ist das wahre Mittel, welches man gegen die Gewalt ohne Autorität anwenden kann, ihr die Gewalt entgegenzusetzen, denn derjenige, welcher die Gewalt missbraucht, setzt sich eben hierdurch in einen Kriegszustand zum Volke, ist der Angreifer, er setzt sich aus, so behandelt zu werden, wie er die Anderen behandeln wollte. Behauptet man dagegen, der Fürst habe abgesonderte und ganz andere Interessen, als das Volk und sei nicht für dieses da, so liegt hierin die Quelle alles Unglücks, Elends, aller Unordnungen in der Regierung der Könige.

Aber ist die Lehre von der Souveränität des Volks nicht eine revolutionäre? Macht sie nicht den Staat und seinen Regenten abhängig von dem unwissenden, stets mit seiner Lage unzufriedenen

Volke? Heisst es nicht den Staat einem sichern Untergang aussetzen, wenn man ihn der unbeständigen Meinung, der ungewissen Laune des Volks unterwirft? Locke glaubt diese Fragen entschieden verneinen zu können, aus folgenden Gründen. 1) Revolutionen werden durch Thatsachen, nicht durch Lehren hervorgebracht, wenn die Unterdrückung einen gewissen Grad erreicht hat, so sucht das Volk natürlich und nothwendig sich davon zu befreien, möge man ihm auch noch so viel von dem göttlichen Recht der Fürsten reden. 2) Revolutionen entstehen niemals wegen geringer Mängel, sondern nur aus fortdauernden schweren Rechtsverletzungen und wenn letztere nicht vorhanden sind, so gehen einzelne unruhige Köpfe, welche eine Revolution erregen wollen, dem sichern Tode entgegen. 3) Die Lehre, dass man, um Unordnungen zu vermeiden, die Unterdrückung der Herrscher ruhig dulden soll, ist eben so absurd, als wenn man die Regel vorschreiben wollte, die Diebe ganz ruhig einbrechen zu lassen, weil sonst Mord und Todtschlag entstehen könnte. 4) Revolutionäre sind diejenigen, welche gewaltsam das Gesetz übertreten, mögen sie Fürsten oder Unterthanen sein. 5) Das Volk schaltet nicht willkürlich über die höchste Gewalt, denn so lange die Regierung besteht, übt das Volk die Souveränität nicht aus, sondern erst dann, wenn die vorhandene höchste Gewalt, alle Gesetze überschreitend, durch Tyrannei sich derselben verlustig macht, kehrt die gesetzgebende Gewalt zum Volke zurück, und hiermit auch das Recht, als höchste Macht zu handeln: es setzt die legislative Macht in sich selbst fort, oder gründet eine neue Form, oder giebt dieselbe unter der alten Form in neue Hände.

Aber wer soll Richter sein, ob der Fürst oder die legislative Macht dem in sie gesetzten Vertrauen entgegenhandeln? Das Volk soll Richter sein, denn wer soll entscheiden, ob sein Bevollmächtigter oder Vertreter richtig oder nach der ihm gegebenen Vollmacht handelt, ausser der, welcher ihn bevollmächtigt und eben darum auch die Macht hat, ihn abzusetzen, wenn er dieselbe verletzt hat! Wenn das vernünftig ist, in den besonderen Fällen des Privatlebens, warum sollte es anders sein in diesen bedeutenden Fällen, wo es sich um das Wohl von Millionen handelt? Man sagt zwar, wo kein Gerichtshof auf Erden existirt, um die

Streitigkeiten zu entscheiden, da ist Gott im Himmel Richter. Es ist wahr, Gott allein ist Richter über das Recht. Aber Jeder ist wie in allen anderen Fällen so auch in diesem Richter für sich selbst, ob ein Anderer sich in Kriegszustand zu ihm gesetzt habe und ob er an den höchsten Richter appelliren solle.

Das Verhältniss des Staats zur Kirche.

Sowohl seiner Theorie als der ganzen Zeitrichtung gemäss nimmt nun Locke mit der politischen auch die religiöse kirchliche Freiheit des Individuums in Anspruch. Er that dies in seinen Briefen über die Toleranz, welche er während seines Aufenthalts in Holland schrieb, wo ihm in der Begründung des natürlichen Rechts der Toleranz Spinoza, Bayle u. A. vorangegangen waren. Aus dem Verhältniss der Staatsmacht zu den Individuen, wie es Locke auffasst, folgt von selbst, dass die erstere über Gewissen und Glauben keine Macht hat. Das Leben und die Macht der wahren Religion besteht, wie er in den bezeichneten Briefen ausführt, in der inneren und vollen Ueberzeugung der Seele, welche durch äussere Gewalt nicht erzwungen werden kann. Der Glaube muss dem Gewissen eines Jeden überlassen bleiben; nur die innere Reinheit, Aufrichtigkeit des Glaubens findet Aufnahme bei Gott. Die Kirche ist daher dem Staat nicht untergeordnet, denn sie ist ein freiwilliger Verein zur öffentlichen Verehrung Gottes, freiwillig, weil Niemand als Mitglied einer Kirche geboren wird und frei aus religiösen Gründen an den kirchlichen Verein sich anschliessen soll. Hat also die Kirche nur das Innere, das ewige Leben zum Gegenstande, so darf sie keine Gewalt anwenden; ihre Mittel, sich Gehorsam zu verschaffen, sind nur sittliche, Rath, Erinnerung, Ermahnung. Wenn sie die hartnäckigen durch Excommunication straft, so darf diese keine bürgerliche Nachtheile mit sich führen. Toleranz ist das wesentliche Merkmal der wahren Kirche. Der Zweck der christlichen Religion ist, das Leben der Menschen nach den Gesetzen der Tugend und der Frömmigkeit zu regeln; diese schliessen die Bruderliebe ein, fanatische Verfolgung aber aus, da diese nicht mit jener, wohl aber neben argen Lastern bestehen kann. Wer gegen Ansichten unduldsam,

gegen seine Laster aber duldsam ist, der trachtet nach etwas Anderem als dem Reiche Gottes. Der Staat kann kirchliche und speculative Ansichten weder gebieten noch verbieten, weil das Glauben oder Nicht-Glauben von unserem Willen nicht abhängt. Er darf auch das Bekenntniss derselben nicht verbieten, da sie zu den bürgerlichen Rechten in keiner Beziehung stehen; auch um kirchliche Gebräuche, insofern sie nichts Ungesetzliches enthalten, hat sich der Staat nicht zu kümmern. Ueber practische Meinungen dagegen hat der Staat zu wachen insofern sie auf die Sicherheit und das äussere Wohl der Gesellschaft Bezug haben. So soll z. B. die Obrigkeit die Ansicht nicht dulden, dass man dem Ketzer sein Wort zu halten nicht verpflichtet sei oder dass excommunicirte Könige ihre Reiche verwirkt haben, denn hierdurch träte eine fremde Gerichtsbarkeit gegen die bürgerliche Gesellschaft feindlich auf. Auch ist der Genuss der bürgerlichen Rechte für Jeden dadurch bedingt, dass er Mitglied einer Kirche ist.

Lockes Lehren haben durch die oben bezeichneten Eigenschaften, die sie auszeichnen, eine unermessliche Wirkung ausgeübt, obgleich sie in philosophischer Rücksicht sehr unvollkommen blieben. Es ist dies in ihrem empirisch-psychologischen Standpunkt begründet, der kein Princip bot für die philosophische Begründung des Naturgesetzes, denn jenem gemäss werden nur die Vorstellungen über die Dinge, nicht diese selbst untersucht; es wird nicht auf die letzten Principien zurückgegangen und das sittliche Naturgesetz nur formal aufgefasst, einerseits in seiner universellen Form als göttliches Gesetz, anderseits in der Form seines empirischen Daseins in den Gewohnheiten, Sitten der Menschen. Hier liegt denn auch der Grund, dass seine Lehre als Sensualismus angesehen zu werden pflegt, wobei man besonders auch seine Bekämpfung der Lehre von den angeborenen Ideen im Auge hat. Allein die Wahrheit ist, dass in seiner Lehre die naturalistischen, rationalistischen und suprarationalistischen Elemente ungesondert und friedlich nebeneinander liegen. Denn wer in diesem Grade wie Locke, die Herrschaft der sittlichen Freiheit und Vernunft und des göttlichen Gesetzes geltend macht, wer die Substantialität, die unsterbliche Natur der Seele behauptet,

kann nicht ein blosser Sensualist sein. Allerdings tritt das eudämonistische Element der Rücksicht auf den Nutzen bei ihm sehr stark hervor, aber daneben steht, wie oben bereits nachgewiesen wurde, die Anerkennung der innern rationalen sittlichen und endlich der religiösen Verpflichtung. Denn wenn auch Locke in der Auffassung der Offenbarung überall die Vernunft angewendet und nirgends beeinträchtigt wissen will, so dass der Mensch dabei ganzer Mensch bleibe, so erkennt er doch in dem Glauben an Gott eine höhere Quelle von Wahrheiten der Offenbarung, der Wunder über der Vernunft an. In dem bezeichneten Formalismus seiner Lehre liegt auch der Grund jener schon oben berührten Beschuldigung gegen dieselbe, dass sie die Tugend in der Gewohnheit aufgehen lasse nnd keinen natürlichen Grund derselben in der Seele nachweise. Hätte Locke näher ausgeführt, was in dem von ihm aufgestellten Naturgesetz der Vernnnft liegt, so würde diese Beschuldigung, die schon Shaftesbury erhob, von selbst weggefallen sein. Denn in demselben liegt nicht nur das Negative, was L. ausführt, die Erhaltung der Person und des Eigenthums gegen Verletzungen — obgleich es auch hierin keineswegs wie Stahl meint, bloss um das Sinnliche des Eigenthums und Lebens sich handelt, sondern auch um die vernünftige Person, welche im Angriff auf Eigenthum und Leben zugleich verletzt wird; — aber es liegt in der Behandlung des Menschen als eines vernünftigen Wesens und Geschöpfes Gottes, positiv aufgefasst, auch die Pflicht der Vervollkommnung gegen sich selbst und der Bruderliebe gegen den Nächsten, welche beiden Pflichten L. vom christlichen Standpunkt auf das entschiedenste anerkennt. Auch seine politische Theorie geht in ethischer oder rationaler Rücksicht einen Schritt weiter als jene Vorgänger, aber sie bleibt in ihrer formalen und auf das grosse Zeitereigniss berechneten Ausführung nicht von der Einseitigkeit frei, dass sie die natürlichen Rechte der Unterthanen vorzugsweise geltend macht, weniger die Pflichten derselben, so wie die Nothwendigkeit und die Rechte einer festen höchsten Staatsgewalt. Aber wir haben bei allen diesen Mängeln seiner Lehre zu erwägen, dass Lockes Geistesbildung noch dem 17. Jahrhundert angehört, dessen Hauptaufgabe in England die Bekämpfung der bisherigen Einseitigkeiten war.

Zweiter Abschnitt.

Entwicklung einer selbständigen Moral-, Rechts- und Staatslehre im 18. Jahrhundert.

Das wofür bisher die naturgesetzliche Theorie der Engländer gekämpft hatte, das Naturgesetz der Gerechtigkeit als Grundlage der politischen und kirchlichen Ordnung und Freiheit, war durch die neue Regierung, wenigstens dem Princip nach, erreicht: die politische Freiheit der Nation war garantirt durch den Vertrag zwischen dem König und dem Volke, die sogenannte declaration of right; nach der neuen Duldungsakte konnte jeder protestantische Nonconformist den Vorschriften seines Gewissens folgen, ohne belästigt zu werden; vermöge der Unabhängigkeit des Richterstandes wurde jetzt die Gerechtigkeit unpartheilicher gehandhabt und endlich die errungene Freiheit der Presse besiegelte alle diese Freiheiten und gab der freien Wirksamkeit des öffentlichen Geistes vollen Spielraum: es waren hiermit die universellen Grundlagen für eine freie sittliche Entwicklung der Nation gegeben. Bei manchen Schwächen und Flecken in einzelnen Rücksichten ist die Englische Geschichte während der letzen 160 Jahre, wie Macaulay bemerkt, „die Geschichte physischer, moralischer und intellectueller Vervollkommnung. — Unter der neuen Thronfolge erwiesen die Herrschaft des Gesetzes und die Sicherheit des Eigenthums sich als vereinbar mit einer Freiheit der Discussion und einer Kraftentwicklung des Individuums, wie dieselbe früher

niemals vorhanden gewesen; aus der glücklichen Vereinigung von Ordnung und Freiheit erblühte eine bürgerliche Wohlfahrt, welche ohne Beispiel ist in den Jahrbüchern menschlicher Dinge". —

In dieser freien Entwicklung der Nation liegt auch eine der wesentlichen Grundbedingungen für die erste Ausbildung einer selbständigen Moral, welche durch die vorhergehende Entwicklung der sittlichen Ideen vorbereitet worden war. Von der einen Seite nämlich hatten die Idealisten Cudworth, Cumberland, Clarke die Unabhängigkeit der sittlichen Ideen vom Willen Gottes anerkannt; hierin lag bereits der Keim einer selbständigen, jedoch an die Religion sich anschliessenden Sittenlehre der Vernunft. Andererseits war die absolute Unterordnung des ethischen Princips unter das dogmatische auch dadurch vermindert worden, dass die englischen Denker von Herbert und Milton an das ethische Princip der Religion vorzugsweise hervorgekehrt hatten. Allerdings war von diesen Denkern und selbst noch von Locke die Vernunft dem übernatürlichen Princip der Offenbarung untergeordnet worden; sie setzten jedoch hierbei bereits voraus, dass das göttliche Gesetz nichts der Vernunft oder dem Naturgesetz Widersprechendes enthalten könne. Diese Richtung der Reflexion hatte in den letzten Jahrzehenden des 17. Jahrhunderts eine sehr bedeutende Stütze gefunden in den Schriften der in Holland lebenden freisinnigen Denker, besonders Bayle's, der mit schlagenden Gründen in seinen geistreichen weit verbreiteten polemischen Schriften nachgewiesen hatte, dass, wie auf allen anderen Gebieten, so auch auf dem der Religion, die Evidenz der Vernunft und des Gewissens als das letzte Kriterium der Wahrheit anerkannt werden müsse. Mit Bayle aber standen die bedeutendsten englischen Denker dieser Zeit, Locke, Shaftesbury, Toland in enger Verbindung. Es war demnach von der Vernunftgemässheit des Christenthums, wie sie Locke gelehrt hatte, kein Sprung in den Principien nöthig, um auf den Standpunkt der einige Jahre später (1702) erschienenen Schrift von Toland zu gelangen, deren Titel ist: „Das Christenthum nicht mysteriös, eine Abhandlung, welche zeigt, dass nichts im Evangelium entgegen oder über der Vernunft ist und keine christliche Lehre eigentlich ein Mysterium genannt werden kann". Diese rationale Grundlage der natürlichen Religionslehre konnte

aber nicht getrennt werden von der sittlichen, denn die rationale Selbständigkeit des Menschen konnte keine andere als die sittliche sein. Die erste Folge dieser Emancipation von dem Princip der absoluten göttlichen Autorität war die selbständige Stellung der Moral, welche zuerst in der Schrift eines zwanzigjährigen für Tugend und Wahrheit begeisterten Jünglings, Shaftesbury's, entschieden durchgeführt wurde. Die weitere Folge davon war, dass man auch die Religion ganz auf Sittlichkeit und Vernunft zurückführte, was jedoch erst späterhin durch Tindal, Bolingbroke, Hume geschah. Ein Umstand, welcher die Entwicklung einer selbstständigen Moral und natürlichen Religionslehre sehr begünstigte, war die Entartung der englischen Staatskirche in dieser Periode (vgl. Lord Mahon history of England II. 368 ff); diese nämlich rief als natürliche Reaction auf dem religiösen Gebiete die Schwärmerei des Methodismus hervor; beide aber mussten den erstarkten sittlichen und denkenden Geist in sich selbst zurückführen, um im Innern eine feste Regel für die sittlichen Handlungen zu finden.

Sollte nun aber ein positives sittliches Naturgesetz aufgestellt werden, so konnte man nicht mehr bei dem Naturgesetz der Vernunft stehen bleiben, denn dieses hatte nur ein universelles Princip in negativer und formaler Weise geliefert; man musste sich jetzt zu dem zweiten Naturgesetz wenden, was schon aufgestellt aber noch nicht als solches entwickelt worden war, dem des Wohlwollens oder der Liebe: nur in dieser liegt ein selbständiges positives Lebensprincip. Wir haben die allmälige wissenschaftliche Ausbildung dieses Princips in Verlauf des 18. Jahrhunderts bis zum 19. zu betrachten. Wir können im Allgemeinen zwei Perioden der neuen englischen Lehren im 18. Jahrhundert unterscheiden: die überwiegend naturalistisch-sociale, in welcher die Theorie der wohlwollenden Neigungen und der Sympathie vorherrscht und die überwiegend eklektische, die sich zum Idealismus neigt. In der ersten, welche sich bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus erstreckt, sucht man den letzten Bestimmungsgrund der sittlichen Handlungen vorzugsweise in dem socialen Lebenstrieb, Gefühl, Neigung des Wohlwollens, welches die Vernunft voraussetzt, aber auch beherrscht. Neben den idealen, metaphysischen und religiösen Tendenzen macht sich in dieser Periode der Naturalismus geltend,

jedoch durchgängig nicht in jener rohen Form, wie wir sie später bei den Franzosen finden, sondern durch das sociale und rationale Princip gemässigt. Die natürliche Religionslehre erreicht zu derselben Zeit ihre höchste Blüthe und ihren Verfall. Während der zweiten Periode tritt auch in der Moral das Princip der göttlichen Offenbarung wieder stärker hervor; über das Princip des sittlichen Gefühls und der wohlwollenden Neigungen, welches man noch anerkennt, wird gestellt die Herrschaft des göttlichen Willens, der Vernunft oder des Gewissens, weshalb denn auch die Lehre von den Pflichten und den objectiven Zwecken jetzt mehr ausgebildet wird. Aber von dem empirisch philosophischen Standpunkt aus gelangt man nicht zu einem bestimmten Princip, sondern man bleibt bei der eklektischen Vereinigung der früher aufgestellten Principien stehen.

A. Erste Periode, die Theorien der wohlwollenden Neigungen und der Sympathie.

Wir bezeichnen diese Periode nach den Lehren, welche in ihr verherrschen, jedoch nicht die einzigen waren. Die Theorie von der unmittelbaren natürlichen Herrschaft der wohlwollenden Neigungen vermöge eines angeborenen sittlichen Sinnes, wie sie von Shaftesbury vom metaphysischen Standpunkt in einer mehr ästhetischen Form aufgestellt wurde, rief mit den gleichzeitigen metaphysischen Systemen von Clarke und Wollaston eine Reaction des Naturalismus hervor, welcher ihnen, auf die Resultate der Lebenserfahrung gestützt, die grosse Herrschaft der selbstliebigen Leidenschaften entgegen setzt. Dies geschieht zuerst direct und in etwas roher Form durch den Verfasser der Bienenfabel, welcher sogar behauptet, dass in der herrschenden Wirksamkeit der Leidenschaften der Selbstliebe das Glück der Völker liege, nicht in jener gepriesenen aber müssigen Tugend der wohlwollenden Neigungen, welche vielmehr zur Trägheit und zum Untergang der Völker führe. In der schroffsten Opposition gegen alle Metaphysik und gelehrte Theologie sucht der Staatsmann Bolingbroke eine streng realistische Auffassung des Naturgesetzes zu begründen, indem er zeigt, dass die natürliche durch die Vernunft geleitete

Selbstliebe von Anfang an Geselligkeit und wohlwollende Neigungen unter den Menschen und hierdurch den bürgerlichen Zustand hervorbringe, dass das wahre Naturgesetz allein durch Selbstliebe, Wohlwollen und Vernunft, in Verbindung mit der natürlichen Religion und der einfachen Lehre des Evangeliums, den Menschen zur Tugend und zu dem mit dieser verbundenen Glück führe. Obgleich die Lehren dieser beiden Schriftsteller, Mandeville und Bolingbroke, wovon der erstere seiner Abstammuug nach ein Franzose war und der andere einen grossen Theil seines Lebens in Frankreich zubrachte, in England nur Gegner, in Frankreich aber grosse Verbreitung fanden: so sind doch dieselben hier zu berühren, da sie in jedem Falle auf die Ansichten der späteren englischen Denker über die Neigungen der Selbstliebe keinen geringen Einfluss ausgeübt haben. In einem ganz anderen Sinne erklärt sich der Theolog J. Butler in seinen Bemerkungen über Moral gegen die Theorie des sittlichen Gefühls; er will die natürlichen und sittlichen Motive strenger unterschieden wissen. Eine weitere Ausbildung erhält die Theorie der wohlwollenden Neigungen gegen die Mitte des Jahrhunderts durch Hutcheson, sowohl was die Begründung betrifft in einer ausgeführten Analyse der menschlichen Neigungen, als in der Ausführung zu einem vollständigen System der Moral, Rechtslehre und Politik. Dieser geht indess von seinem idealistischen und religiösen Standpunkt aus nicht näher auf die Entstehung und Vermittelung der sittlichen Entwicklung ein: in dieser Richtung wird die neue Lehre weiter geführt von dem Skeptiker Hume, durch welchen sie eine rein naturalistische Wendung empfängt. Er stellt nach streng empirischer Methode allgemeine Naturgesetze für die sittlichen Neigungen und Handlungen auf, indem er die Wirkungen derselben auf Andere, die uninteressirte Lust und die Nützlichkeit, welche sie gewähren, als ihre wesentlichen Merkmale ins Auge fasst. So wendet sich die ethische Untersuchung auf die practische Regulirung der Neigungen und Handlungen und wird in diesem Sinne weiter ausgebildet durch den grossen Nationalöconomen Adam Smith. Dieser nämlich untersucht, wie die sittlichen Handlungen nach allen Richtungen hin beurtheilt werden und sich bestimmen durch die wirkliche oder vorgestellte Sympathie des Handelnden

mit dem Zuschauer, welche jedoch nicht bloss (wie bei Hume) die objective Nützlichkeit, sondern auch die Schicklichkeit der Handlungen für das handelnde Subject zum Gegenstand hat. Aus dieser Sympathie leitet er auch die grosse Macht und Bedeutung des Gewissens ab, stimmt aber mit Hume und den vorhergehenden Denkern darin überein, dass er in der Herrschaft der wohlwollenden Neigungen die höchste Tugend und menschliche Vollkommenheit sieht. Um dieselbe Zeit aber, bald nach der Mitte des 18. Jahrhunderts sehen wir bei anderen englischen Denkern das mehr idealistische Bedürfniss hervortreten, welches Butler und besonders Smith vorbereitet hatten, der Moral im Princip der Vernunft oder des Gewissens eine mehr selbständige Grundlage zu geben, womit die folgende Periode beginnt.

Shaftesbury 1671–1713.

Obgleich Sohn eines angesehenen Staatsmanns, nahm der junge Lord wenig Antheil an den politischen Dingen und gab sich ganz seinen Studien und schriftstellerischen Arbeiten hin, welche letztere er später gesammelt herausgab unter dem Titel: Charakteristiken von Sitten, Meinungen und Zeiten 1711. Er bekämpft darin mit Witz und Laune die verkehrten Richtungen seiner Zeit und zwar vorzugsweise den Aberglauben, die Schwärmerei, die Intoleranz, jedoch die atheistischen und die dogmatischen Systeme auf gleiche Weise. Die Philosophie ist ihm wesentlich Erkenntniss unserer selbst und des wahren Guts; ihrer sittlichen Prüfung muss auch die Religion unterworfen werden. Diese tiefere Erkenntniss, welche ihren Ursprung mehr im Herzen hat als im Kopf, ist nicht dem gemeinen Menschenverstande zu überlassen, sie bedarf der Erforschung aus metaphysischen Principien. Er sucht demnach zu zeigen, dass der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und besonders den zu einem Ganzen zweckmässig verbundenen Theilen eine bleibende Einheit, Substanz zu Grunde liegen müsse. Diese Einheit, welche die Theile beherrscht, welche wir zunächst in unserem Ich anerkennen müssen, da auf ihr die sittliche Zurechnung beruht, kann nicht als eine äussere, aus den Theilen hervorgehende gedacht werden; nur eine innere seelenartige Einheit kann sich

über Mehreres erstrecken. Die menschliche Seele entwickelt ihre Gedanken aus sich selbst, aus der einwohnenden Natur; am klarsten zeigt sich dies von denen welche auf das Handeln sich beziehen, denn diese können, da sie auf ein künftiges Gut gehen, nicht von den Sinnen eingegeben sein. Die Natur gab uns nicht nur Organe, sondern im Instinct auch eine Anleitung zu ihrem Gebrauch; ein natürliches Gefühl leitet uns in der Unterscheidung des Schönen und Hässlichen, in der sittlichen Billigung und Missbilligung, ja im vernünftigen Nachdenken. Diese eigenthümliche Einheit aber beschränkt sich nicht auf die einzelnen Dinge und Individuen, sondern diese werden durch höhere Einheiten zu Arten und diese wieder zu Gattungen verknüpft. Dieses Gesetz geht durch alle Kreise des Daseins hindurch: überall führt uns der innere Zusammenhang auf herrschende Einheiten und Systeme des Lebens. Diesem Gesetz widerspricht nicht die Unvollkommenheit der Welt, denn wir dürfen von den Lücken in unserer Erkenntniss nicht auf Lücken im Sein schliessen. Aus der Ordnung, in welcher der für uns übersehbare Theil der Welt sich erhält, dürfen wir folgern, dass Alles zweckmässig geordnet ist, denn wenn das für uns Dunkele, unendlich Grosse in Verwirrung sich befände, so würde es den kleinen geordneten Theil überwältigen. So gelangen wir zu der nothwendigen Annahme, dass Ein Geist die ganze Natur beherrscht und als Princip allen Dingen gegenwärtig ist; nur in diesem, in Gott ist der Bestand aller Dinge gegründet; in ihm also liegt das höchste Gut, dem wir unsere Liebe widmen sollen. Der einzelne Mensch ist Glied eines organischen Ganzen; im Verhältniss zu diesem müssen seine Handlungen beurtheilt werden.

Dieses metaphysische Princip wird nun in Rücksicht auf das Sittliche näher entwickelt in dem ersten Theil der Schrift über die Tugend und das Verdienst. Wenn jedes Geschöpf, lehrt er, einer Gattung und zugleich einem ganzen Natursystem angehört, so ist im Verhältniss zu diesen das Gut und Uebel des Geschöpfs zu beurtheilen. Aber im empfindenden Wesen wird dieses nur durch eine Neigung bewirkt; es wird nur dann als gut vorausgesetzt, wenn das Gute des Systems, zu welchem es im Verhältniss steht, der unmittelbare Gegenstand seiner Neigung ist. Gut ist

also vor allen die natürliche auf die Erhaltung und Wohlfahrt der Gattung gerichtete Neigung, die gesellige, wohlwollende. Die Neigung, welche auf das eigene Gut des empfindenden Wesens sich richtet, ist gut, wenn sie nicht zu stark, d. h. der Neigung auf das Wohl der Gattung nicht entgegen ist. In einem bewussten Wesen jedoch, im Menschen ist die Sittlichkeit durch die bewusste Neigung bedingt; ein bloss empfindendes Geschöpf kann nur gut, nicht tugendhaft sein; tugendhaft ist ein solches nur, wenn es reflectiren kann über das, was es thut oder Andere thun sieht, wenn es eine Kenntniss des Werthvollen, Tugendhaften hat und es zum Gegenstande seiner Neigung macht. Der tugendhafte Mensch muss ein Gefühl von Recht und Unrecht, d. h. ein Gefühl oder Urtheil von dem haben, was vermöge einer richtigen gleichmässigen guten Neigung gethan wird: hierin liegt ein Gebrauch der Vernunft, welcher hinreichend ist, eine richtige Anwendung der Neigungen zu sichern und einen stetigen gleichförmigen Willen und Entschluss zu bilden. Die Tugend besteht also in einer gewissen richtigen Disposition oder Proportion der Neigungen eines vernünftigen Geschöpfs zu den moralischen Gegenständen von Recht und Unrecht. Setze ein Geschöpf voraus, welches, obgleich es der Vernunft entbehrt, manche gute Eigenschaften und Neigungen hat, wie Liebe zu seiner Gattung, Muth, Dankbarkeit, Mitleid. Giebst du nun diesem Geschöpf die Fähigkeit zu reflectiren, so wird es in demselben Augenblick jene Neigungen billigen; es wird eingenommen sein von den Vorstellungen einer socialen Passion und nichts liebenswürdiger finden, als diese und nichts hassenswerther, als das Gegentheil: dies heisst fähig sein der Tugend und ein Gefühl von Recht und Unrecht haben. S. unterscheidet diesen ursprünglichen moralischen Sinn, den er auch wohl mit Platon als Liebe zum Schönen bezeichnet, da die Güte von Schönheit und Wahrheit untrennbar sei, von dem moralischen Geschmack, welcher durch Vernunft und Ausübung ausgebildet werde; selbst das Gewissen mache eine schlechte Figur, wo dieser letztre fehlt. Jenes ursprüngliche Gefühl von Recht und Unrecht aber ist ein erstes Princip unserer Constitution, ist eben so natürlich, wie die natürlichen Neigungen selbst, ist von speculativen Ansichten und von der Religion unabhängig.

Die Sittlichkeit, lehrt S., ist ihrer Entstehung und ihrer Natur nach von der Religiosität unabhängig. Nichts Unnatürliches, nichts was die natürlichen Neigungen hemmt, ist vermöge des Princips der Religion als gut zu betrachten. Wenn bloss Furcht und Hoffnung in Rücksicht auf ein künftiges Leben den Menschen in seinen Handlungen bestimmen, so ist keine Tugend in ihm, denn diese schliesst ein eine natürliche Neigung zur moralischen Güte, Liebe des Guten um seiner selbst willen. Wenn jedoch böse Leidenschaften sich den tugendhaften Neigungen entgegenstellen, so kann allerdings die Aussicht auf künftigen Lohn und Strafe als Gegengewicht und Heilmittel wirken. Versteht man hierbei unter der Hoffnung auf Belohnung die Liebe und die Sehnsucht nach tugendhaften Freuden, so ist eine solche Hoffnung nicht selbstsüchtig, vielmehr ein Beweis der Liebe der Tugend um ihrer selbst willen. Es kann indess selbst der Himmel zur Tugend nichts hinzufügen, als Gnade zur Gnade, Tugend zur Tugend, Erkenntniss zur Erkenntniss, damit der Mensch mehr und mehr die höchste Tugend und Vortrefflichkeit begreife. Diese reine Liebe des Guten und der Tugend, welche vorzugsweise ihre Stütze hat in dem kräftigen Gefühl edler moralischer Neigungen und in der Kenntniss ihrer Stärke, wird nicht befördert durch die Ansicht des Atheismus, dass im Ganzen keine Güte und Schönheit enthalten und im höchsten Wesen nicht ein Vorbild guter Neigungen vorhanden ist; eine solche Ansicht dient vielmehr, die Neigungen von liebenswürdigen und an sich werthvollen Gegenständen zu entwöhnen. Dagegen gewährt der Glaube an einen wahrhaft guten gerechten Lenker der Weltordnung den sittlichen Bestrebungen eine grössere Gleichmässigkeit und Güte. Nur in der Frömmigkeit wird die Tugend vollkommen. Andererseits aber müssen wir selbst erträglich gut sein, um einen erträglichen Begriff von der Güte Gottes haben zu können. Besonders aber sucht S. nachzuweisen, dass eine Entartung der Religiösität eingetreten ist, wenn sie den Principien der Vernunft und der Sittlichkeit widerspricht. Das Verfahren derer, welche sich bemühen, soviel als nur möglich zu glauben und die Vernunft zu verläugnen, damit sie sich dadurch Gunst in einer anderen Welt erwerben, ist das niederträchtige von schlauen Bettlern,

von Schmarotzern in der Andacht; es führt nicht zu der inneren Befriedigung wahrer Gläubigen, nicht zu der Erkenntniss Gottes. Dass in dem Lebenswandel des Christen, dessen einzige sorgenvolle Aufgabe ist, seine Seligkeit zu bewirken, die socialen, patriotischen, heroischen Tugenden, als den Verhältnissen dieser niederen Welt angehörend, keine Berücksichtigung finden, beklagt S., aber mit Bitterkeit weist er auf die Thatsache hin, die sich Niemand träumen lassen würde, dass aus der überschwänglichen Bruderliebe der Christen Verfolgung der Anderen durch Schwert, Feuer, Galgen hervorgeht. In allen Religionen, bemerkt er, die wahre ausgenommen, ist stets der grösste Eifer mit der grössten Neigung, Andere zu täuschen, verbunden gewesen, denn da die Absicht und das Ziel die Wahrheit ist, so pflegt man sich über die Wahl der Mittel keine Bedenklichkeiten zu machen. — Diejenigen jedoch, welche am meisten die Menschen betrogen haben, sind glücklich gewesen in einer gewissen Fähigkeit, zuerst sich selbst zu betrügen, wodurch sie zugleich eine Art Arzneimittel für ihr Gewissen haben und zugleich um so mehr ausrichten, als sie ihre Rolle desto natürlicher spielen können.

Im zweiten Buch seiner Hauptschrift geht S. genauer auf die sittliche Constitution des Menschen ein. Gut oder tugendhaft sein, lehrt er, heisst: alle seine Neigungen gerichtet haben auf das Gute der Gattung oder des Systems, von welchen das Subject ein Theil ist. Diese Neigungen, wie z. B. die väterliche Zärtlichkeit, Liebe der Gesellschaft, Mitleiden sind den Geschöpfen eben so natürlich, wie die Verdauung für den Magen. Eben darum machen dieselben das Glück des Menschen aus. Die Erfahrung zeigt, dass ungesellige, nicht theilnehmende Menschen den sinnlichen Leidenschaften unterworfen und unglücklich sind. Der eigentliche Grund hiervon liegt in der inneren Abhängigkeit der Neigungen von einander. Es ist nicht weniger Ordnung und Symmetrie in den innern Theilen der Seele, als in denen des Körpers; nur ist die Anatomie der Seele oder des Gemüths weniger bekannt. Der innere Mechanismus derselben ist so exact eingerichtet, dass die ein wenig zu grosse Ausdehnung einer einzelnen Leidenschaft oder eine zu lange Fortdauer derselben im Stande ist, unheilbare Zerstörung und Elend zu bringen. Wir können

nicht eine gute oder ordentliche Neigung beseitigen und eine schlechte an die Stelle setzen, ohne bis zu einem gewissen Grade einen Zustand der Auflösung herbeizuführen, welcher in seinem höchsten Grade allgemein als ein unglückseliger anerkannt wird. Wer schlecht handelt, verfährt mit grösserer Grausamkeit gegen sich, als der, welcher kein Bedenken trägt, etwas Giftiges zu verschlucken. Wie es unmöglich ist, dass eine schwächere Neigung eine stärkere besiegt, so neigt sich das Wesen nothwendig dazu, worin die Passionen überhaupt am stärksten sind, oder durch ihre Stärke und Anzahl das Uebergewicht haben; diesem Gleichgewicht gemäss wird es zur Thätigkeit geleitet. Die Neigungen oder Leidenschaften aber sind von dreierlei Art: 1) die natürlichen oder geselligen Neigungen, welche das allgemeine Wohl zum Gegenstand haben oder die Sorge für Familie und Staat, die uns über das Suchen des eigenen Vortheils grossmüthig erheben, uns zur Selbstverläugnung treiben; 2) die selbstliebigen (Self — affections), die zum eigenen Wohl führen und 3) die unnatürlichen Neigungen, die weder zum öffentlichen noch zum eigenen Wohl leiten, wie Unmenschlichkeit, Bosheit, Neid u. a., deren Gegenstand die Freude am Schaden Anderer ist, die also selbstsüchtig sind. Die letzteren sind durchaus lasterhaft, die beiden ersteren Gattungen, nach ihrem Grade tugendhaft oder lasterhaft. Auch die natürliche Neigung kann zu stark sein, wie z. B. Mitleid, welches so gross ist, dass es seines Zwecks, der gesuchten Hülfe verfehlt. Wo eine einzelne gute Neigung dieser Art übermässig vorhanden ist, da steht sie den übrigen entgegen und vermindert in einem gewissen Maass ihre Kraft und natürliche Thätigkeit. Selbst die Religion kann als Leidenschaft über ihre natürliche Proportion hinausgehen und in einem zu hohen Grade vorherrschen. Da der Zweck der Religion ist, uns vollkommen in allen moralischen Pflichten und Verrichtungen zu machen, so ist in einem Zustande, in welchem wir durch den Grad des religiösen Enthusiasmus in dieser Rücksicht unfähiger werden, die Religiösität zu stark in uns. Umgekehrt kann eine selbstliebige Neigung zu schwach sein z. B. wenn Jemand unempfindlich gegen Gefahr ist. Obgleich Niemand tugendhaft genannt wird, weil er diese Art von Neigungen besitzt, so kann doch das allgemeine Wohl des Ganzen

nicht ohne sie erreicht werden und daraus folgt, dass ein Geschöpf, welches ihrer völlig entbehrt, in der That bis zu einem gewissen Grade der Güte und natürlichen Rechtschaffenheit ermangelt und in so fern als lasterhaft angesehen werden kann. So sagen wir im Ton eines leisen Vorwurfs, er ist zu gut, wenn seine Neigung gegen Andere so warm und eifrig ist, dass er über die Kräfte seines Vermögens hinausgeht. Wenn wir eine Leidenschaft als zu stark oder zu schwach bezeichnen, so müssen wir mit Rücksicht auf die bestimmte Constitution und Oeconomie dieses Individuums reden, denn das Gleichgewicht der Neigungen ist in jedem Geschöpf ein besonderes, individuelles. Eine natürliche Neigung ist an und für sich betrachtet vielleicht nicht zu stark, allein sie ist es, wenn vermöge der Constitution dieses Geschöpfes alle übrige Leidenschaften nicht in Gleichgewicht mit ihr stehen können. So bedürfen z. B. Menschen, die sehr lebhaft empfinden, des stärksten Einflusses oder der Kraft der anderen Neigungen, um ein richtiges Gleichgewicht im Innern zu erhalten, während Andere, kühleren Blutes, dieses Gegengewichts nicht bedürfen.

Im zweiten Theile des zweiten Buches zeigt endlich Shaftesbury, dass das vorzüglichste Mittel und die Kraft des Selbstgenusses, der Glückseligkeit, der Selbstbefriedigung in der Stärke der natürlichen d. h. der wohlwollenden Neigungen besteht und der Mangel derselben ein grosses Unglück ist; ferner dass es zum Unglück gereicht, die selbstliebigen Neigungen so stark zu haben, dass sie den wohlwollenden nicht untergeordnet sind, und dass die unnatürliche Neigungen (z. B. Grausamkeit) das grösste Unglück sind. Allerdings ist in den sittlichen Neigungen der Wille auf die Lust gerichtet, aber es fragt sich, was unsere Lust zu erregen werth ist. Lust an einzelnen sinnlichen Dingen kann kein Verständiger als Lebenszweck ansehen. Treibt uns auch die Neigung unserer Natur sinnliche Lust zu suchen und sinnlichen Schmerz zu meiden, so haben wir doch als vernünftige Wesen die geistige Lust, welche reiner und beständiger ist, da sie aus jenen höheren Neigungen hervorgeht, höher zu achten. Die Glückseligkeit besteht in der Zufriedenheit mit uns selbst. Die Wirkungen der Liebe oder der wohlwollenden Neigungen sind: ein Genuss des Guten durch Mittheilung, ein Empfangen desselben durch Re-

flection oder durch die Theilnahme Anderer und ein angenehmes Bewusstsein der wirklichen Liebe, der verdienten Achtung oder Billigung Anderer. Diese ganze natürliche (wohlwollende) Neigung gewinnt den Beifall und die Liebe der Besten, und, wenn nicht das Interesse dabei ins Spiel kommt, auch der schlechtesten Menschen. Die Befriedigung, welche sie erwartet, ist vollständig und edel im Verhältniss zu dem Gegenstand des Endzwecks, welcher alle Vollkommenheit in sich enthält. Wäre, bemerkt er in „den Moralisten“, das ganze Leben in Wirklichkeit nur eine fortgesetzte Freundschaft, der fortwährende Act einer grossmüthigen Handlung, so würde dieses sicherlich das feste beständige Gut sein, das Ihr sucht. — Diese ganze Neigung oder Lauterkeit der Seele heisst: nach der Natur, nach den Vorschriften und Regeln der höchsten Weisheit leben: das ist die Moralität, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und natürliche Religion. Auch die Freude der Zurückgezogenheit und Contemplation ist gegründet in einem von Härte und Bitterkeit freien Naturell, in einem wohleingerichteten, ruhigen, in sich selbst glücklichen Gemüth, welches die Erforschung seiner selbst ertragen kann: beide Eigenschaften sind durch natürliche gute Neigungen bedingt. Das Gewissen im moralischen und religiösen Sinne besteht in dem Bewusstsein einer ungerechten Handlung, oder solche Eigenschaften zu haben, welche wir als natürlich hassenswerth oder Uebel verdienend erkennen; es ist nicht abhängig von der Furcht vor der Gottheit. Kein Gewissen zu haben, ist das Unglückseligste im Leben. Die lasterhaften Leidenschaften sind von selbst eine Qual; das schlechte Gewissen hemmt und zerstört den socialen Genuss und zwar sowohl die Capacität zu edlen Neigungen, als das Bewusstsein, sie zu verdienen. Die sinnlichen Vergnügungen können nur vermittelst einer socialen Neigung einen werthvollen Genuss gewähren. Bedarf jede Leidenschaft der Thätigkeit, so ist diese doch am nöthigsten für die socialen Neigungen; wo sie schwach werden, da muss das Innere nothwendig leiden. Wo Unthätigkeit, Trägheit herrscht, da tritt ein Zustand der Auflösung, des Aufruhrs unter den Leidenschaften ein. Wir gehen nicht auf den weiteren Beweis ein, dass ein Geschöpf unglücklich wird, wenn die selbstliebigen Neigungen zu stark in ihm sind. Am Schluss der Abhandlung wird darauf

hingewiesen, dass wir der (socialen) Tugend alles Gute und Schöne in der Gesellschaft und im Staate, wie im Privatleben zu verdanken haben.

Der grosse Gedanke einer relativ selbständigen allgemein menschlichen Tugend, welcher hier in positiver Weise zuerst ausgeführt wird, fand fast allgemeinen Beifall bei den Denkern jener Zeit, tritt aber, wie dies in der Natur der Sache liegt, hier noch in sehr unvollkommener wissenschaftlicher Form hervor; die Begründung ist bloss eine abstract-metaphysische, teleologische; die Sittlichkeit wird hier aufgefasst in der bloss subjectiven natürlichen Form der Neigung, nicht als eine durch Vernunft und Freiheit vermittelte Willensthätigkeit. Allerdings bezeichnet S. die sittliche Neigung als eine durch Erkenntniss vermittelte, aber diese Vermittelung beschränkt sich darauf, dass das Subject die gegebene natürliche Neigung bemerkt und zum Gegenstand des Wohlgefallens macht; diese geht nicht als solche aus der freien Selbstthätigkeit und Erhebung des Subjects hervor. Ist sie dem Menschen eben so natürlich, wie dem Magen die Verdauung, so ist sie keine sittliche. S. unterscheidet noch nicht bestimmt zwischen der eigentlich natürlichen angeborenen Neigung, die noch keine sittliche ist und der natürlichen Neigung einer höher entwickelten sittlichen Natur, welche nicht eine angeborene sein kann. Besteht die Tugend in einer richtigen Proportion der in nothwendiger Wechselwirkung stehenden Neigungen, so beschränkt sich die Freiheit auf das Minimum, dass wir das vorhandene Gleichgewicht stören oder nicht stören, und die Tugend als Resultat dieses Gleichgewichts erfordert keine freie Anstrengung und Erhebung. Für eine Tugend, welche bloss natürliche Neigung ist, vermag S. keinen anderen Grund der Verpflichtung nachzuweisen, als die Glückseligkeit der Tugend und das Elend des Lasters, oder den grossen Vorzug des geistigen Genusses vor dem sinnlichen. Nehmen wir auch an, dass es dem Subject bei diesem Selbstgenuss nicht bloss um sich selbst, sondern um das damit natürlich verbundene Wohl der Anderen zu thun ist, so haben wir hierin doch nur ein natürliches, der erweiterten Selbstliebe angehörendes Motiv, nicht ein sittliches. Ferner wird bei dieser Tugend der

Neigung zwar im Allgemeinen vorausgesetzt, dass sie entsprechende Handlungen im Gefolge habe, aber das beglückende Tugendbewusstsein ist doch, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, im Subject schon vorhanden, wenn es eine natürliche tugendhafte Neigung in sich bemerkt, es kann demnach, ohne eine freie mühsame Erhebung und That, die Glückseligkeit der Tugend auch in bloss imaginirten sittlichen Neigungen geniessen. Wir sehen am deutlichsten bei Sterne, wie durch diese Theorie der sentimentalen Tugend-Eitelkeit Vorschub geleistet wurde. S. untersucht nicht näher das, was die sittlichen Neigungen hervorbringen sollen, die sittliche That und ihre Wirkungen; auf das wirkliche Leben überhaupt und auf die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft wird nicht näher eingegangen. Eine ganz unbestimmte Stellung endlich nehmen in dieser Theorie die Neigungen der natürlichen Selbstliebe ein, da nur ihr Uebermass oder ihre Schwäche Gegenstand der sittlichen Beurtheilung wird.

Die bezeichneten Schwächen wurden, wenn auch nicht klar erkannt, doch grösstentheils gefühlt von dem Urheber der Bienenfabel, Mandeville, dessen Lehren man zum Theil wenigstens als eine naturalistische Reaction gegen diese Theorie ansehen kann.

Mandeville 1670—1733.

Er war in Holland geboren von ursprünglich französischen Eltern, lebte aber später als Arzt in London. Von seinen Schriften hat nur die Bienenfabel als Kommentar zu einem Gedicht: „der summende Bienenstock“, grosses Aufsehen gemacht. Dieser nämlich führt aus, was in der Form einer Fabel von den Bienen erzählt wird: die Gesellschaft blühe, so lange sie durch die Leidenschaften, Laster der Einzelnen in Thätigkeit gesetzt wird und gerathe sogleich in Verfall, nachdem die Einzelnen tugendhaft geworden sind, d. h. auf die Befriedigung ihrer Leidenschaften verzichten. Dieser Gedanke bildet die Grundlage der etwas derb auftretenden, zuweilen aber treffenden Beobachtungen über die verschiedenen Leidenschaften. M. zeigt, dass in den selbstliebigen Passionen oder natürlichen Begierden die Motive liegen, wodurch der Mensch in seinen gewöhnlichen Handlungen, denen die zu seiner

Erhaltung, oder zur Verbesserung seines Zustandes dienen, durchgängig bestimmt wird. Allerdings müssen jene Leidenschaften theils beherrscht theils versteckt werden, wenn die Menschen in Gesellschaft treten. Das Beherrschen aber geschieht nicht, wie man meint, durch die Vernunft, sondern nur durch andere Leidenschaften, z. B. die Furcht kann nur durch den Zorn, die Eitelkeit nur durch grösseren Stolz überwunden werden. Die Gesetzgeber sind es, welche den Sieg dieser letzteren vermeintlich edleren Leidenschaften auf eine künstliche Weise bewirken und hierdurch den Menschen zu einem geselligen, aber zugleich auch heuchlerischen Wesen machen, welches seine Begierden und die Motive seiner Handlungen den Anderen verbirgt. Indem er beständig die Anderen täuscht, erscheint der Mensch zuletzt auch sich selbst als ein anderes Wesen, wie er ist, nämlich als ein tugendhaftes, welches sein Glück in der Tugend, im Wohlwollen, im Verzichten auf sich selbst, in den Vollkommenheiten seines Geistes findet. In der That aber ist die menschliche Natur von Adams Zeiten her dieselbe gewesen und wird stets dieselbe sein. Die gesellige Bildung ist nur eine äusserliche auf den Schein gerichtete, sie hat mit der eigentlichen Tugend, welche im Verzichten auf sich selbst und in der Thätigkeit besteht, nichts zu schaffen, sie entflammt vielmehr die Leidenschaften. Die wirkliche Tugend ist selten zu finden. Sowohl die durchaus religiösen Menschen, als die Vornehmen und Grossen haben dieselben Leidenschaften wie das Volk, welches sie verachten; ihr ganzes Thun beweist, dass sie die sinnlichen weltlichen Vergnügungen vorzugsweise lieben, dass Stolz und Eitelkeit sie beseelen. Man findet bei den Mönchen nicht die seraphische Liebe, worauf sie Ansprüche machen, sondern Uneinigkeit, und die Theologen aller Secten haben grosse Sorgfalt für ihre sinnlichen Vergnügungen. Geistliche und Laien sind nach derselben Form geschaffen, haben dieselbe verdorbene Natur, dieselben Schwachheiten, Leidenschaften. Man bemerkt auch in der Aufführung der ersteren kein Verzichten auf sich selbst. M. giebt zu, dass die Tugend, die Beherrschung der Begierden, die Thätigkeit für das allgemeine Beste für das einzelne Individuum gut sei, dasselbe zufrieden mit sich, und den Menschen und Gott angenehm mache, aber er bestreitet, dass hieraus das Wohl einer

grossen Gesellschaft hervorgehen könne. Es seien vielmehr die Leidenschaften und Schwachheiten, welche den Menschen gesellig machen, seinen Verstand und seine Industrie in Bewegung setzen und hierdurch die Blüthe und Grösse eines Volks bewirken.

Wir fügen zu diesen Grundgedanken des Commentars zur Bienenfabel, die nicht darauf Anspruch machen, eine abgeschlossene Theorie zu bilden, einzelne der Erläuterungen ihres Urhebers hinzu. Er widmet dem Ursprung der moralischen Tugend eine kleine Abhandlung. Der Mensch, lehrt er, liebt sich zu sehr, hat zu viel Stolz, ist zu sehr mit Listen erfüllt, als dass er durch die Gewalt allein möglichst brauchbar gemacht und vervollkommnet werden könnte; man muss ihn an seiner Schwachheit fassen. Deshalb suchten die klugen Gründer der Gesellschaften besonders davon die Menschen zu überzeugen, dass es vortheilhafter für Jeden sei, die Begierden zu dämpfen, und für das öffentliche Wohl zu sorgen, als sie zu befriedigen, und sich auf sein besonderes Interesse zu beschränken. Um ihnen für das verlangte Opfer eine Entschädigung zu geben, wurden die Menschen verpflichtet sich eine allgemeine Belohnung einzubilden; — die Ehre wurde als das grösste aller Güter und die Schande als das grösste Uebel dargestellt. Um den Menschen noch mehr Eifer zu geben, theilten sie die ganze Gemeinschaft in zwei sehr verschiedene Klassen. Die eine besteht aus niederen Menschen mit einem verworfenen Herzen, welche, da sie immer dem gegenwärtigen Genuss zueilen, jener ruhmvollen Entsagung nicht fähig sind. Die andere Klasse enthält diese edlen Geschöpfe mit erhabenen Gefühlen. Frei von schmutzigem Interesse schätzen sie die Vollkommenheiten ihres Geistes als ihren höchsten Besitz; die Vorstellung welche sie von ihrer Vorzüglichkeit haben, setzen sie stets der Heftigkeit ihrer Neigungen entgegen und stehen mit sich selbst in fortdauerndem Krieg, um den Anderen den Frieden zu bereiten. Selbst die, welche anfangs nur mit der Befriedigung ihrer Begierden beschäftigt waren, bemerkten bald, dass ihr verachtetes Betragen nicht zu ihrem Vortheil ausschlage. Beständig durch die Anderen in ihren Absichten durchkreuzt, mussten sie einsehen, dass sie durch grössere Vorsicht viel Verdruss und Unglück sich ersparen würden, was gewöhnlich die haben, welche die Lust mit zu vieler

Begierde suchen. Sie fanden, es sei das Interesse der Schlechtesten, die welche für das gemeine Wohl arbeiten möglichst zu loben. Sie vereinigten sich also mit den Uebrigen, den Namen des Lasters jeder Handlung zu geben, welche Jemand zur Befriedigung seiner Begehrungen ohne Rücksicht auf das öffentliche Wohl vollbringt, den Namen der Tugend allen Handlungen, welche, da sie den Bewegungen der Natur entgegen wären, dazu dienen würden, dem Nächsten Vortheile zu verschaffen und alle seine Leidenschaften zu besiegen, ausgenommen den vernünftigen Ehrgeiz zu sein. Der götzendienerische Aberglaube aller Nationen und die jämmerlichen Begriffe, welche sie über die göttliche Natur hatten, waren nicht im Stande, sie zur Tugend zu führen, konnten höchstens dazu dienen, den dummen groben Haufen in Respect zu halten. Bei den Griechen und Römern aber sind die eingebildeten Belohnungen die Quelle der Tugenden gewesen. Je näher wir die menschliche Natur untersuchen, um so mehr werden wir uns überzeugen, dass die moralischen Tugenden Resultate der Politik sind, welche die Schmeichelei aus dem Stolz erzeugte. — Eitelkeit und Scham bezeichnet M. öfter als den Samen aller Tugenden. Durch diese, führt er aus, sei auch die Geschlechtsliebe aus der ursprünglichen Einfachheit und Reinheit einer natürlichen Begehrung zu einem verderbten gemischten Gefühl entartet, so dass wir, um erhaben zu erscheinen, in einem beständigen Krieg mit unserer Lieblings-Neigung leben. Die Eitelkeit aber, obgleich eine allgemeine natürliche Eigenschaft der Menschen, werde von allen verabscheut, von Niemand in Rücksicht auf seine einzelne Handlungen eingestanden. Auch der Neid sei eine mehr oder weniger allgemein verbreitete Leidenschaft, die wir Anderen und uns selbst zu verstecken gelernt haben; die Leute von gesundem Sinn und Urtheil sind ihr jedoch weniger unterworfen, weil sie weniger Zweifel über ihr Verdienst haben, wie die Thörichten. Das Mitleid, die schönste und am wenigsten gefährliche unserer Leidenschaften, ist eben so eine Schwäche unserer Natur, wie der Zorn, der Stolz oder die Furcht. Das Mitleid ist indess von allen unseren Schwachheiten die liebenswüsdigste und nähert sich am meisten der Tugend; wäre es nicht sehr gemein, so könnte die Gesellschaft kaum bestehen. Mit Unrecht aber wird es als eine Tugend an-

gesehen und mit der Tugend der Liebe verwechselt, welche letztere darin bestehen würde, auf die Andern einen Theil dieser reinen ungetheilten Liebe zu uns selbst zu übertragen. Die Quelle des Mitleids dagegen ist das Gefühl eines persönlichen Missbehagens, Schmerzes, also von jener gänzlichen Hingebung der Liebe ganz verschieden. Auch der schlechteste Mensch ist des Mitleids fähig; die Lebhaftigkeit desselben hängt nicht von unserer Wahl ab und selbst die Eigenliebe begünstigt eine solche herrschende Leidenschaft. Zu einer verdienstlichen Handlung gehört, dass man die Leidenschaften besiege aus dem vernünftigen Ehrgeiz gut zu sein.

Die Laster entstehen keineswegs aus Unwissenheit und Stupidität, wie man gewöhnlich annimmt. Die menschliche Natur ist überall dieselbe; Genie, Geist und Urtheil vermehren sich durch Uebung und Kunst und können durch die scheusslichsten Verbrechen eben so sehr vervollkommnet werden, als durch Industrie und heroische Tugenden. Die Spitzbuben haben dieselben Leidenschaften, wie andere Menschen; sie achten sich gegenseitig, haben das Princip der Ehre, setzen etwas darein, einander treu zu sein, und preisen sich einander wegen ihrer Bravour. Man muss die grössten Verbrechen mehr einer ausserordentlichen Geschicklichkeit, Feinheit, einem Zuviel an Kenntnissen zuschreiben. Ueberhaupt aber findet man unter den Leuten, die nicht lesen und schreiben können, mehr Einigkeit und brüderliche Liebe, mehr Aufrichtigkeit und andere Tugenden, weniger Verdorbenheit und Anhänglichkeit an die Welt, als unter den Gebildeten, die ihre Studien an der Universität gemacht haben; unter diesen herrscht Eitelkeit, Insolenz, Neid, unversöhnlicher Hass, Verläumdung im höchsten Grade. Das Glück besteht in der Zufriedenheit; die zufriedensten Personen aber sind die, welche sich mit den mühsamsten Arbeiten beschäftigen und keine Begriffe haben von einer bessern Art zu leben. Wenn man die Armen in der Unwissenheit erzieht, so betrachten sie nicht schwere Arbeiten als eine Härte. Da nun im Staate auch die letzteren ausgeführt werden müssen, so muss es in einer wohl geregelten Gesellschaft eine gewisse Portion Unwissenheit geben.

Von der anderen Seite ist jedoch das Gute und das Glück

auch nicht im natürlichen Zustande der Menschen zu finden. „Es giebt, bemerkt M., nichts Gutes in der ganzen Welt, selbst für den Menschen, der die beste Absicht hat. Macht er aus Unwissenheit oder Missverständniss den geringsten Fehler, so können seine Redlichkeit und Unschuld ihn nicht vor tausend Uebeln in seiner Umgebung schützen. Im Gegentheil, alles was Kunst und Erfahrung nicht uns lehren, zum Guten zu wenden, ist von Natur ein Uebel. Unsere Bedürfnisse, Laster, Unvollkommenheiten sind es, welche, vereinigt mit der zu grossen Hitze oder Kälte der Luft und mit der Grausamkeit der anderen Elemente, die Principien aller Künste, der Industrie und Arbeit in sich schliessen. Der Hunger, der Durst und die Nacktheit sind die ersten Tyrannen, welche uns zur Thätigkeit nöthigen. Hierauf sind unsere Eitelkeit, Faulheit, Sinnlichkeit und unser Leichtsinn die grossen Beschützer der Künste und Wissenschaften, des Handels und der verschiedenen Berufsweisen, während die Gross-Intendanten, die Noth, die Habsucht, der Neid und der Ehrgeiz jedes Mitglied der Gesellschaft in der Klasse halten, der es angehört und in der Arbeit, die ihm angewiesen ist. Ruhe der Seele, Sparsamkeit sind Tugenden, aber gefährlich für die Industrie. Neid, Aemulation, Verschwendung sind Laster, aber sie wirken mehr als alle moralische Ermahnungen; Habsucht und Ehrgeiz tragen dnrch Anregung zur Thätigkeit mehr zum Wohl des Ganzen bei, als alle wohlwollenden Neigungen. Die schlechtesten ausschweifenden Menschen, die Verbrecher sind gezwungen, für das öffentliche Wohl fortwährend thätig zu sein: indem sie gebrauchen und zerstören, was die Industrie geschaffen hat, helfen sie die Armen unterhalten und die öffentlichen Auflagen bezahlen. Auch die Eitelkeit wirkt iu diesem Sinne. Die Tugenden können wohl eine kleine Nation gut machen, aber arm und unwissend bleibt sie indolent in ihren Vergnügungen, und bei der stupiden Unschuld, die hieraus hervorgeht, wird man eben so wenig glänzende Tugenden als hervorstechende Laster finden. Um eine Nation gross und blühend zu machen, muss der Staat in den Menschen Leidenschaften erregen, sie gegen Ungerechtigkeit schützen und den Handel befördern. Wo der Handel blüht, da blühen auch die Künste und Wissenschaften und der Betrug mit seinen treulosen Gefährten schleicht

sich ein. In dem Maasse als die Menschen in Kenntnissen und feinen Manieren fortschreiten, vermehren sich auch ihre Begierden und Laster.

Was nun das sittliche Leben der Einzelnen betrifft, so polemisirt M. von seinem naturalistischen Standpunkt gegen alle Lehren, welche der menschlichen Natur eine angeborene Güte, eine Tugend ohne Kampf beilegen, zunächst also gegen Shaftesbury's Theorie der wohlwollenden Neigungen. Gäbe es einen geselligen Instinct als Beweis eines tugendhaften Naturells, so würde dieses bei den ausgezeichnetsten edelsten Menschen sich finden. Aber die Erfahrung zeigt, dass das gesellige Bedürfniss vorzugsweise leeren Geistern und kraftlosen Seelen eigen ist. Das was die Menschen gesellig macht, ist eine versteckte Selbstliebe, sind Unvollkommenheiten, schlechte Neigungen, besonders auch die Furcht. „Die imaginären Vorstellungen, dass man ohne Selbst-Entsagung tugendhaft sein könne, öffnen der Heuchelei zu sehr die Thüre, ein Laster, dessen Gewohnheit uns dazu führt, die Anderen zu täuschen und welches uns sogar uns selbst unerkennbar macht. Die Lehre von der angeborenen Liebe macht die Menschen faul, erzeugt allerlei Illusionen, lässt unedle Neigungen als edle erscheinen, z. B. den Ehrgeiz als eine durch das Wohlwollen eingegebene Bewegung. M. will in Beziehung auf Shaftesbury zugeben, dass ein im Ueberfluss wohlerzogener Mann, wenn er von einem gutmüthigen indolenten Naturell ist, wohl dazu gelangen könne, seine Leidenschaften zu beherrschen, in so fern sie Unannehmlichkeiten verursachen und auf diese Weise sich für tugendhaft halten möge, während doch seine Leidenschaften nur eingeschlafen sind. Ein solcher wird sich schöne Ideen von den socialen Tugenden bilden können, aber ihr werdet ihn niemals für das Vaterland kämpfen oder arbeiten sehen. Die Tugend besteht in der Thätigkeit und jene Liebe für die Gesellschaft muss, wo sie wirklich existirt, auch dem Vaterlande Vortheil bringen. So ruhige Tugenden dagegen, wie sie in den Charakteristiken empfohlen werden, können wohl Jemand die erforderlichen Eigenschaften geben, um die stumpfen Freuden eines mönchischen Lebens zu geniessen, oder um das Amt eines Friedensrichters auf dem Lande

auszuüben, aber sie werden sicher Niemand zur Arbeit und Emsigkeit geeignet machen.

Wenn auch die Theorie der wohlwollenden Neigungen vorzugsweise von Mandeville bekämpft wird, so geht doch die Opposition seiner Lehren weiter. Indem er die grosse Herrschaft der natürlichen Leidenschaften der Selbstliebe in ihrem ganzen Umfange enthüllt, tritt er nicht nur jedem philosophischen und theologischen Idealismus entgegen, welcher von der menschlichen Natur nur ein flaches dem Individuum schmeichelndes Bild aufstellt, sondern er bekämpft noch entschiedener die durch solche Systeme begünstigte Selbsttäuschung, als sei die menschliche Natur durch Religion, gesellige und wissenschaftliche Bildung wesentlich eine andere höhere geworden, als könnten müssige Ansichten und Neigungen Tugend und diese das Glück der Menschen bewirken. Welche Zwecke der Eitelkeit man ihm übrigens auch zuschreiben mag, so wird man doch nicht mit hinreichenden Gründen behaupten können, er habe den Zweck nicht gehabt, den er selbst gelegentlich angiebt: die Nachweisung des Ursprungs und der tyrannischen Macht der Leidenschaften, welche die Vernunft verdunkeln, ohne dass der Mensch selbst es bemerkt, damit er sich hüte vor seinem eigenen Herzen und den schlimmen Künsten seiner Eigenliebe. In der That hat das von ihm gezeichnete Bild der menschlichen Natur neben vielen treffenden Beobachtungen im Einzelnen, die wir hier weniger reproduziren konnten, seine Wahrheit und Berechtigung, besonders dem abstracten theologischen Idealismus gegenüber. Dieses Bild ist indess theilweise zur Carrikatur geworden dadurch, dass er nicht beim Beobachten und Zeichnen des Wirklichen stehen bleibt, sondern auch die Resultate seiner Erklärung der socialen und sittlichen Cultur in dasselbe aufnimmt, denn er vermag von seinem derb naturalistischen Standpunkte die actuelle Entwiklung des socialen und sittlichen Menschen nicht aufzufassen, muss daher zum allgemeinen Erklärungsprincip der Unnatur, Künstlichkeit, Heuchelei seine Zuflucht nehmen, d. h. zu einer unnatürlichen künstlichen Erklärungsweise selbst. Da er die Aeusserung des ursprünglichen natürlichen Lebenstriebes zum Ausgangspunkt derselben macht, so erscheint ihm jede auch ganz natürliche Entwicklung des Höheren im Menschen, z. B. die Ent-

wicklung des höheren persönlichen Selbstgefühls in dem Gefühl der persönlichen Würde und der Liebe, als Corruption und Unnatur, wodurch denn der Unterschied zwischen Gutem und Bösem im Grunde ein willkürlicher wird. Daher sind denn auch die Begriffe der Tugend und des Lasters bei ihm durchaus schwankend. Während er, der gemeinen Ansicht und dem schlaffen Idealismus und Humanismus gegenüber, die Tugend eigentlich in die Selbstthätigkeit für das gemeine Wohl setzt, welche hervorgeht aus dem vernünftigen Ehrgeiz gut zu sein, so bezeichnet er doch durchgängig die Tugend nach der gewöhnlichen christlichen Ansicht als ein Verzichten auf sich selbst und das Weltliche, und nur in diesem Sinne konnte er sein Paradoxon aufstellen, dass die Tugenden den Untergang der Gesellschaft und die Laster das Wohl derselben hervorbringen. Hierbei wird freilich auch nur das äussere öconomische Wohl berücksichtigt und selbst für dieses hat der Satz nur eine sehr einseitige Wahrheit, denn die Beförderung des Wohlstands durch Consumtion, worin die Laster den Vorzug haben, ist doch nur eine mittelbare, da die vermehrte Consumtion nur da den Wohlstand fördert, wo vermöge der Tugenden der Arbeitsamkeit und Einsicht eine genügende Production statt findet. Freilich sind es, nach Mandeville, die Laster der Habsucht und Eitelkeit u. s. w., welche dem Erwerbtrieb zu Grunde liegen, denn er macht, wie dies schon Adam Smith rügte, zwischen den natürlichen vernunftgemässen Entwicklungen der Selbstliebe und den egoistischen der lasterhaften Selbstsucht keinen Unterschied. Das philosophische Verdienst dieser Lehren ist also nur ein geringes, aber indem sie dem Ueberschwänglichen das derb Natürliche, dem Müssigen und Eingebildeten das Actuelle und das wirkliche Leben entgegenstellten, nöthigten sie mittelbar die Theorie, näher auf das letztere einzugehen. In England haben dieselben, von Berkeley, Hutcheson bekämpft, keine Aufnahme gefunden, desto mehr aber in Frankreich bei Voltaire und den Encyklopädisten; auch in Rousseaus Ansichten über die Cultur giebt sich ihr Einfluss zu erkennen. Dass sie auf den Naturalismus Bolingbrokes, dessen Derbheit und Schärfe eine ganz andere ist, eingewirkt hätten, davon haben wir keine Spur gefunden.

Bolingbroke 1672—1751.

Aus einer alten angesehenen Familie stammend und mit glücklichen persönlichen und geistigen Gaben von Natur ausgestattet, schwang er sich rasch zu den höchsten Staatswürden empor, aber sein politischer und sittlicher Charakter ist kein fleckenloser; er wurde aus seinem Vaterlande verbannt und lebte lange Zeit in Frankreich. Er gab selbst mehrere Früchte seiner literarischen Musse, politische Abhandlungen und die Briefe über das Studium der Geschichte heraus; erst nach seinem Tode erschienen die philosophischen Versuche, welche in England, als gefährlich der Religion und den Sitten, verboten wurden. Dies mag besonders durch seine hochfahrenden Aeusserungen über das Alte Testament und die Theologen veranlasst worden sein, denn er kämpft eigentlich nirgends gegen die christliche Lehre als solche, wie sie in den Evangelien enthalten ist, sondern nur gegen die Corruption derselben durch die Metaphysik und Theologie. Seine philosophische Richtung nämlich ist die streng realistische und practische Baco's und Locke's. Unsere Erkenntniss, lehrt er, hat ihr grosses und einziges Princip in der Uebereinstimmung mit der Natur; wir erkennen die Existenz Gottes nur aus seinen Werken, besonders der menschlichen Seele, aber eine eigentliche Erkenntniss Gottes geht über die Begriffe endlicher Wesen hinaus. Wir können daher auch das sittliche Naturgesetz nur erfassen, wie es Gott in seinen Werken und besonders in der menschlichen Natur offenbart hat. Wir sollen die Vernunft, d. h. das Vermögen zwischen Gutem und Bösem, zwischen Wahrheit und Lüge zu unterscheiden, frei, ohne Leidenschaft und Vorurtheil anwenden und an der gefundenen Wahrheit unverbrüchlich festhalten; wir können aber nicht, ohne in bodenlosen Unsinn zu gerathen, das an sich Unerkennbare, die göttlichen Mysterien zu begreifen uns einbilden. Von diesem Standpunkt aus erklärt er sich auf das entschiedenste gegen die Lehren des Alten Testaments und gegen alle theologischen und metaphysischen Systeme, in so fern sie das klare sittliche Gesetz, wie es in der Natur und auch in den Evangelien offenbart ist, verwirren oder aufheben. Aber er verwirft eben so streng, und zwar in seinen

vertraulichen Briefen an Swift nicht minder, wie in seinen philosophischen Schriften, die Lehren der Freidenker, welche die Existenz eines weisen allgütigen Schöpfers und die selbständige Bedeutung des von ihm ausgehenden Naturgesetzes läugnen, worin die Unterschiede des Gerechten und Ungerechten, des Sittlichen und Unsittlichen an und für sich, vor allen menschlichen Verträgen und Institutionen begründet seien. „Da die Wahrheit der göttlichen Offenbarung des Christenthums so evident ist, als Thatsachen, von denen in Glaubenssachen Alles abhängt, es sein können, so müssen die wahren Freidenker nothwendig Christen sein zufolge jenem besten vom Apostel Paulus aufgestellten Princip: Prüfet Alles und das Beste behaltet". Mit der universellen Feststellung des Naturgesetzes in diesem Sinne beschäftigen sich besonders die beiden letzten Bände seiner philosophischen Versuche.

In der objectiven Auffassung des Naturgesetzes unterscheidet sich B. zunächst dadurch von seinen Vorgängern, dass er dasselbe nicht auf die Vernunft oder das Wohlwollen beschränkt, sondern in der ganzen menschlichen Natur, in ihrem Verhältniss zu den Dingen und in ihrer Entwicklung es verfolgt (Philosophical works Vol. IV. p. 1 ff.). Es liegt, zeigt er, nicht in der Vernunft, denn diese, welche aus Beobachtung und Erfahrung folgert und durch dieselben allmälig sich entwickelt, kommt nur langsam zu unserem Beistande. Auch ohnedem ist ihre Macht zu gering, um das sittliche Betragen zu lenken. Aber der allweise Schöpfer hat uns ein anderes Princip eingepflanzt, das der Selbstliebe, die ursprüngliche Quelle der menschlichen Handlungen, zuerst vom Instinct, dann von der Vernunft geleitet; wo der Instinct aufhört, da beginnt die Vernunft, erwachsend aus habituellem Instinct durch Beobachtung und Erfahrung. Instinct und Vernunft sind anzusehen als verschiedene Bekanntmachungen desselben Naturgesetzes: die erstere unmittelbar und universell von der Natur ausgehend, die andere das Naturgesetz nur andeutend in gewissen Zeichen, aus welchen es durch die Vernunft festgestellt wird.

Dieses Naturgesetz der durch Instinct und Vernunft gestützten und weiter entwickelten Selbstliebe führt nothwendig zur Geselligkeit und Gesellschaft (ib. p. 9). Zunächst leitet uns der Instinct zur Geselligkeit durch eine Empfindung der Lust; die Vernunft,

welche des Vergangenen sich erinnert und das Künftige voraussieht, befestigt uns hierin durch eine Empfindung des Glücks. Der Instinct, ein untergeordnetes Princip, ist genügend für die Zwecke der Thiere; die Vernunft, ein höheres Princip, ist genügend für die höheren Zwecke, zu welchen der Mensch geleitet wird. Die Bedürfnisse, die Bequemlichkeiten des Lebens und alle angenehmen Empfindungen sind die Gegenstände des einen wie der anderen, aber das Glück ist ein der Vernunft allein angemessener Gegenstand. Keiner von diesen Zwecken kann ausser der Gesellschaft erreicht werden; Geselligkeit ist daher die Grundlage des menschlichen Glücks. Die Gesellschaft kann ohne Wohlwollen, Gerechtigkeit und die anderen moralischen Tugenden nicht erhalten werden; diese Tugenden bilden also ihre Grundlage. Auf diese Weise werden die Menschen durch eine Kette von nothwendigen Folgen vom instinctiven zum vernünftigen Naturgesetz gelenkt, wobei die Selbstliebe auf allen Stufen mit Instinct und Vernunft zusammenwirkt. Wie unsere Eltern sich in uns liebten, so wir in unseren Kindern und nächsten Blutsverwandten. Weiter geführt durch den Instinct und noch mehr durch die Vernunft, lieben wir uns selbst in den Nachbarn und Freunden. Allerdings wird die Freundschaft oft durch eine gewisse geistige Sympathie ohne alle Rücksicht auf Vortheil gebildet, aber das widerspricht nicht diesem Satz. Die Vernunft geht noch weiter: wir lieben uns selbst in dem politischen Körper, dessen Glieder wir sind und wir lieben uns selbst, indem wir unser Wohlwollen auf die ganze Gattung ausdehnen.

Dieses ist in der That die Einrichtung der menschlichen Natur und der erkennbare Plan der göttlichen Weisheit. Der Mensch vermag dies Naturgesetz zu begreifen und wird ihm zu folgen veranlasst durch das doppelte Motiv des Interesses und der Pflicht. Hierbei wird von B. als Grundbedingung des Naturgesetzes die Willensfreiheit des Menschen aufs entschiedenste vertheidigt (V, 40, 102 ff.). Laster und Tugend, bemerkt er, müssen ihre Benennungen nicht blos von ihren Wirkungen, sondern von ihren Motiven haben. Wir eignen die Ausübung der Tugend uns selbst an, unserer eignen freien Wahl, unserem eignen freien Willen, worin alles Verdienst, welches wir haben können, besteht. Gott

hat uns die Materialien des physischen und moralischen Glücks in der physischen und moralischen Constitution der Dinge gegeben; er hat uns die nöthigen Fähigkeiten verliehen, um diese Materialien zu sammeln und das Werk auszuführen, wovon die Vernunft der Architect ist. Was wir thun sollen für uns selbst, hat er unserem freien Willen überlassen. B. sucht zu zeigen, dass der Wille frei ist nicht nur von äusserem Zwang, sondern auch von innerer Nothwendigkeit; dem widerspreche nicht, dass er oft durch sinnliche oder intellectuelle Neigungen gegen die Vernunft, oft durch diese gegen die Begierden sich bestimmen lässt. Auf diese Quelle der Freiheit deutet er hin, indem er gelegentlich bemerkt, dass alle Uebel der Menschen aus ihrer freiwilligen Unwissenheit entstehen, welche sie verhindert, ihre Aufmerksamkeit auf das zu richten, was sie kennen und ihre Gedanken auf das was sie thun, ferner dass der innere Werth des Menschen nicht bloss in Muth und Stärke bestehe und die Selbstbeherrschung von unschätzbarem Werthe sei. „Hätte aber", wird in Rücksicht auf gleichzeitige Systeme bemerkt, „der Schöpfer dem Menschen einen moralischen Sinn eingepflanzt, welcher allerdings durch lange Gewohnheit der Tugend und die Wärme philosophischer Frömmigkeit erlangt werden kann, den aber als einen natürlichen anzunehmen eine höchst seltsame und gefährliche Lehre ist, wie die ähnliche religiöse vom innern Lichte; hätte er noch mehr gethan und die Menschen zur Ausübung der Tugend wie zur Erhaltung des Lebens durch einen unwiderstehlichen Instinct bestimmt, oder hätte er besondere Vorsehungen für besondere Menschen bestimmt, um sie gut zu machen und sie dafür zu belohnen: so würde in der Freiheit des menschlichen Willens nicht die Möglichkeit seiner Moralität existirt haben oder diese Freiheit wäre von uns genommen worden vermöge der innern Nothwendigkeit eines solchen Instincts oder vermöge der äusseren Nöthigung solcher besonderer Vorsehungen; besonders diese letztere theologische Ansicht bestreitet B. sehr ausführlich.

Was nun die sittlichen Motive des Interesses und der Pflicht betrifft, so fallen Selbstliebe und sociale Liebe, wirklicher Nutzen und richtige Vernunft zusammen, denn der Gehorsam gegen das Naturgesetz trägt seine Belohnung, der Ungehorsam seine Strafe

in sich, da das Glück unserer ganzen Gattung, worin das des Individuums eingeschlossen ist, davon abhängt. Aus demselben Grunde, da der Urheber der Natur uns zu gemeinschaftlichem Glück erschaffen hat, ist die Ausübung aller socialen Tugenden das Gesetz unserer Natur und zwar zu einem solchen durch den Willen Gottes gemacht worden, welcher, da er den Zweck bestimmt hatte und die Mittel dazu in ein angemessenes Verhältniss setzte, gewollt hat, dass wir jenen durch diese verfolgen sollen (V, 40). Unsere moralischen Verpflichtungen entstehen aus der Natur, welche Gott wollte, dass wir haben sollten; sie dauern nothwendig fort, so lange als diese Natur existirt, so lange als das, was das Glück der Gattung befördert, Tugend sein wird, wenigstens in Einem Sinne, das aber was auf Zerstörung derselben ausgeht, Laster in jedem Sinne (III, 401). Die natürliche Verpflichtung, Wohlwollen zu üben, Gerechtigkeit zu handhaben, Verträge zu halten, ist so evident für die menschliche Vernunft, als der Wunsch des Glücks angenehm für den Instinct. Das natürliche Begehren des Instincts leitet uns nothwendig zu der natürlichen Verpflichtung und wir schreiten in diesem Falle von anschaulicher zu beweisbarer Erkenntniss fort mit denselben sicheren Schritten, wie von der Erkenntniss unserer eigenen Existenz zu der Gottes (III, 415). Durch die Erfüllung des Naturgesetzes handeln wir mit Gott zusammen und erreichen die Vollendung unserer Natur. Der aber, welcher es vernachlässigt, handelt gegen seine Natur und lebt in offenem Trotz gegen den Urheber derselben; er erklärt sich für eine andre Ordnung der Dinge wie Gott, denn dieser vereinigt die Pflicht und das Interesse seiner Kreaturen, jener trennt sie. — Da alle Menschen mehr oder weniger gegen das Naturgesetz sündigen, so leiden sie mehr oder weniger hierdurch. So führt die natürliche Vernunft zur Reue, welche die Besserung einschliesst. Um dieselbe festzustellen, bedarf es keiner weiteren Offenbarung (IV, 170).

Dieses Naturgesetz bewährt sich als ein göttliches durch seine Einfachheit, Klarheit, die bewusste Gewissheit, welche wir davon haben, so dass es uns eine sichere Grundlage für die Beurtheilung aller anderen Gesetze gewährt. Die moralischen Wahrheiten haben vor den mathematischen, welche den Vorzug der beweisbaren

Evidenz besitzen, ihrerseits das voraus, dass sie dieser Anstrengung der Vernunft nicht bedürfen, da sie sich selbst entdecken, dem Geiste aufdrängen und dieser sie mit grosser Befriedigung erfasst (III, 396, IV, 28 ff.). Von hier aus können und sollen wir unser Urtheil über alle Gesetze bilden, welche als göttliche angenommen sind, denn das Naturgesetz kann nicht durch eine höhere Offenbarung umgestossen oder abgeändert werden, und auch die göttlichen Gesetze dürfen nicht unbegreiflich sein, denn, wenn sie auch von der göttlichen Intelligenz ausgehen, so müssen sie doch der menschlichen angemessen sein; Gott zeigt uns in denselben nicht seine, sondern unsere Natur und unsere Pflicht. Ein anderer innerer Beweis für die Gültigkeit des Naturgesetzes liegt darin, dass nichts Unbedeutendes in demselben enthalten ist. Die natürliche Religion zeigt uns das höchste Wesen verhüllt in der Majestät seiner Natur, aber offenbart in allen seinen Werken als der wahre Gegenstand unserer Anbetung; sie zeigt uns Gott nach den verschiedenen Kreisen des Daseins hin als Gegenstand unserer Dankbarkeit, nnserer Resignation, unserer Hoffnung; sie lehrt uns beten zu ihm in einer Weise, welche mit der gänzlichen Resignation in seinen Willen verträglich ist; sie verwechselt niemals, wie die geschichtlichen Religionen, geistigen Stolz und Enthusiasmus, noch auch theatralischen Pomp und abergläubische Gebräuche mit Frömmigkeit. Das Naturgesetz enthält auch nichts, was seines Urhebers unwürdig wäre, noch weniger etwas, was ihm widerspricht, denn das wissen wir ganz gewiss, dass er nicht im Besondern gebieten kann, was er im Allgemeinen verboten hat. Er der für alle vernünftige Wesen Wohlwollen zum Grundgesetz ihrer Natur machte, kann nicht Einzelnen gebieten, Andere zu morden, oder ihre Rechte zu usurpiren und ganze Nationen auszurotten. — Auf die Pflicht des Wohlwollens kommt B. häufig zurück und stellt in diesem Sinne folgende practische Lebensregel auf: Erwäge stets, was es Gutes in Jedem giebt, siehe das Böse in ihm nicht zu schwarz, verzeihe leicht Anderen, erzeige Allen Gutes und fliehe die Gesellschaft besonders der Unwissenden, der Hartnäckigen und der Disputirenden.

Ist also das Naturgesetz die Grundlage aller Geselligkeit und aller sittlichen Gesetze, so liegt dasselbe auch der bürger-

lichen Gesellschaft und ihren Gesetzen zu Grunde, welche aus der Natur der Menschen, aus der Geselligkeit nothwendig hervorgehen. B. widerlegt von diesem Standpunkt Hobbes und theilweise auch Locke (III, 389 ff). „Wie auch das menschliche Geschlecht begonnen haben mag, mit ihm zugleich mussten Gesellschaften entstehen, wenn auch zunächst nur die der Familie; die Selbstliebe erzeugte Geselligkeit, welche mit der Erfahrung der Vernunft vereinigt unmittelbar zum Wohlwollen, zur Gerechtigkeit führte. Gewalt und Betrug für sich allein vermochten niemals Gesetze zu geben oder dauernde Zustände der Gesellschaft hervorzubringen. Absolute Gewalt hätte erreicht werden müssen durch überlegene Kraft und diese durch überlegene Anzahl der Massen; woher aber diese Vereinigung zu Einem Interesse unter Einer Leitung? — Herkules mit seiner Keule konnte wohl Ungeheuer tödten, aber keine Gesellschaft stiften. Nur die Einwilligung, zu welcher die Menschen vermöge ihrer geselligen Natur durch ein früheres Gesetz bestimmt wurden, kann ursprünglich gesellige Körper der Menschen bilden. Es hätten keine Gesellschaften existiren können, denen man Gesetze geben konnte, auch kein Anspruch sie zu geben und keine Empfänglichkeit für dieselben, wenn nicht ein ursprüngliches Gesetz bestanden hätte, wodurch die Familien in dem sogenannten Naturzustande regiert wurden. Hobbes widerspricht sich selbst, wenn er für den Naturzustand den Unterschied von Recht und Unrecht aufhebt und doch anderseits behauptet, dass die Vernunft die richtige Regel der menschlichen Handlungen auch vor dem bürgerlichen Gesetze ist. Wir müssen den Menschen in der wirklichen Constitution seiner Natur unter Leitung aller seiner natürlichen Fähigkeiten im Auge behalten. Gott machte den Menschen zu einem geselligen Wesen, fähig, das unmittelbare Vergnügen und die Vortheile der Gesellschaft zu empfinden. Es ist nicht augenscheinlicher, dass wir geboren sind auf unseren Füssen zu gehen, als dass wir bestimmt sind einander beizustehen. Die natürliche, durch den Instinkt der Eltern und Kinder vermittelte Gesellschaft der Familie bereitet den Menschen vor auf die künstliche, denn die Entstehung von etwas ganz Neuem ist nicht denkbar. Der Unterschied zwischen natürlicher und politischer Gesellschaft ist nicht so gross, als wir uns

einbilden, denn auch schon die erstere wurde durch Natur und Erfahrung geleitet (p. 51)). Der Anfang der bürgerlichen Gesellschaft mochte vermittelt sein durch die Nachbarschaft, durch den Verkehr gegenseitiger Hülfsleistungen, durch die Vereiniguug von unabhängigen Familien unter Verträgen. Aber die Hauptursache solcher künstlicher und politischer Vereine war von sehr verschiedener Art. Es entstand unter den Familiengliedern Streit, Mord, Trennung; hierdurch wurden die natürlichen Bande der Familien nicht nur gelockert, sondern im Verfolge der Generationen aufgelöst und vergessen; gegenseitige Beleidigungen wurden häufiger, da keine väterliche Autorität mehr vorhanden war; — hier beginnt der Uebergang aus dem natürlichen in den politischen Zustand. Der Einfluss der Selbstliebe, welcher die natürliche Geselligkeit unter den Einzelnen vermittelt hatte, hört hier auf und bringt unter den Gesellschaften Uneinigkeit hervor. Gesellschaften werden Individuen und schliessen sich ab, d. h. sie nehmen keine Rücksicht auf Andere, als in Beziehung auf sich selbst. Der Kriegszustand war nicht die Ursache (nach Hobbes), sondern die Wirkung der sich bildenden abgesonderten Gesellschaften. Die Vernunft, welche anfangs mit dem Instinct zusammenwirkte, trat jetzt an die Stelle desselben. Die Familien oder Horden vereinigen sich freundschaftlich durch Verträge, machen nach gemeinsamer Uebereinkunft Gesetze und werden so Glieder einer künstlichen Gesellschaft. Es scheint jedoch, dass solche politische Gesellschaften am häufigsten durch Verträge nach Kriegen gebildet wurden, durch eine gezwungene Unterwerfung unter das Gesetz der Eroberer und durch Associationen der Schwachen, um der Eroberung zuvorzukommen. Furcht vor den grösseren Gesellschaften mag dann ein Grund mehr gewesen sein, nicht um Gesellschaften zu bilden, wie Hobbes meint, sondern um sich der bürgerlichen Gesellschaft zu unterwerfen. Gemeinschaften, durch Vereinigung verschiedener Familien gebildet, waren nicht blos zahlreicher, als einzelne Familien, sondern bestanden aus heterogenen, durch die Umstände verknüpften Elementen. Die väterliche Autorität reichte hier nicht mehr aus, die Ordnung zu erhalten und die Beobachtung der Verträge zu erzwingen. Auf diese Weise wurde es nöthig, eine höhere Macht als die des

Familienvaters anzuordnen und eine künstliche Regierung an die Stelle der natürlichen zu setzen. Was die Vernunft für sich allein nicht vermochte, dass sie die Begierden beherrschte, das vollbringt sie in einem gewissen Grade durch die hinzukommende Hülfe der Ordnungen und Regeln der Regierung; diese geltend zu machen trägt Jeder bei, weil er bereit ist, die Leidenschaften und Excesse der Anderen zu controlliren und zu hemmen, welche Nachsicht er auch für seine eigenen haben mag. B. verwirft hiernach die Lehren Lockes von einem ursprünglichen Naturzustande der Freiheit und Gleichheit des Menschen und einer durchaus freiwilligen politischen Vereinigung; aber die Ansichten Filmers über die absolute Monarchie bezeichnet er geradezu als kindisch und wahnsinnig. Wollen wir, bemerkt er, uns nicht entschliessen, gegen die Thatsachen und die Vernunft anzugehen, so müssen wir annehmen, dass die Monarchie wie jede andere Regierungsform eine menschliche Einrichtung ist, vom Volk und für dasselbe angeordnet und dass keine andere Majestät ihr einwohnt, als die, welche der höchsten Macht eines jeden Staats angehört. Dass die ältesten Regierungen in der Regel monarchische waren, sucht B. auch historisch zu begründen.

Ist nun, nach B., das Gesetz der Natur das wahre ursprüngliche Gesetz aller positiven Gesetze, der Codex, worin alle andere sittlichen und politischen Gesetze enthalten sind (III. 396 ff), erzeugt es die sittliche und sociale Ordnung und ist es so einfach und klar: wie kommt es denn, dass die durch dasselbe vorgeschriebenen Mittel ihren Zweck so schlecht erreicht haben? (IV. p. 97 ff). Die Religionen wurden durch die Vorurtheile des Aberglaubens, der Unwissenheit, später durch phantastische metaphysische Erkenntniss verdorben, die ersten Principien der bügerlichen Regierung durch Vorurtheile zu Gunsten der Ausgelassenheit und der Tyrannei. Die Religionen, führt er aus (p. 154), angeordnet durch menschliche Autorität unter der Autorität Gottes, mochten sie auch darauf angelegt sein, dem Naturgesetz stärkere Sanctionen zu geben und die Regierung zu unterstützen, haben in allen Zeitaltern zu sehr verschiedenen Absichten gedient: sie haben falsche Begriffe über Gott befördert, abergläubische Gebräuche an die Stelle wirklicher Pflichten gesetzt, neue Gelegenheiten der Feind-

schaft und des Streits zu den vorhandenen hinzugefügt und die Ungeselligkeit hat sich in dem Maasse vermehrt, als sie blühten. Ja die ersten Grundsätze derselben wurden in geradem Gegensatz gegen die Religion der Natur und Vernunft aufgestellt, deren erstes Princip eine Geselligkeit ist, welche aus allgemeinem Wohlwollen fliesst. Wir sind zwar verpflichtet, von den durch menschliche Autorität eingeführten Religionen die jüdische und christliche Religion auszunehmen. Aber das Gesagte gilt auch von diesen. Es haben im Gegentheil keine andere Religionen ihre Bekenner so ungesellig, hart und grausam gemacht, als die, welche unmittelbare Offenbarungen Gottes zu sein in Anspruch nahmen und absoluten Glauben und Gehorsam forderten. Moralität wurde nicht besser von den christlichen Priestern gelehrt, als von den heidnischen und nicht besser unter ihrem Einfluss ausgeübt. Man kann nicht behaupten, dass durch das Christenthum Luxus und Ausschweifung gehemmt worden wären. Hierbei unterscheidet jedoch B. die Religion des Evangeliums von der späteren der Theologen und Metaphysiker (p. 194). „Das Evangelium ist eine fortgesetzte Lehre der strictesten Moralität, Gerechtigkeit, des Wohlwollens, der universellen Liebe. Christus konnte Feuer und die Engel vom Himmel herabrufen, aber er trug seinen Aposteln nur auf, zu predigen, zu ermahnen, zu tadeln. Auch die christlichen Wunder geschahen in dem milden wohlwollenden Geist des Christenthums, waren auf das Wohl der Menschen gerichtet, während die des Moses, im grausamen Geiste des Judenthums, zur Vernichtung derselben dienten. Ueberhaupt ist ein Christ, der seine Religion aus dem Evangelium empfängt, nicht verpflichtet zu glauben, vielmehr verpflichtet zu verwerfen jedes Gesetz, welches offenbar dem Gesetz der Natur, wie den Lehren des Evangeliums, dem Beispiel Christi und dem ächten Geiste der Religion, welche die ersten Jünger lehrten, widerspricht. Wäre die christliche Religion in derselben Einfachheit und Klarheit fortgepflanzt worden, so wäre die natürliche Religion durch das Christenthum verstärkt, nicht durch dasselbe verdorben worden. Den Willen Gottes und die Pflicht des Menschen in der Constitution der Welt und der menschlichen Natur aufzusuchen, wo sie am anschaulichsten offenbart sind, das schien diesen Männern,

welche auf besondere geistliche Gaben Anspruch machten, zu niedrig, und ein verwickeltes hochmüthiges System der Theologie wurde auf das Evangelium gepfropft. Diese künstliche Theologie, behauptet B. (IV. 94), hat mehr beigetragen, die Vernunft, als Laster und Unsittlichkeit zu unterdrücken. Eine andere Ursache der Missbräuche, welche stets im geistlichen Königreich Christi zur Zerstörung seiner ursprünglichen Einrichtung vorgeherrscht haben, deutet er bloss an unter dem Bilde der Missbräuche der bürgerlichen Regierung (p. 256). „Wenn die Menschen sich gewöhnt haben, vom höchsten Wesen wie von einem menschlichen Regenten zu denken, so gelangen sie leicht dazu, ihn vorzustellen als eifriger bemüht, die äussere Form seines Hofes, wie die wesentlichen Gesetze seiner Regierung zu erhalten, und sich selbst für verbunden, zum wenigsten eben so gute Hofleute zu sein, als gute Unterthanen; sie halten es für sich selbst am sichersten, im Charakter von jenen zu gefallen. In dem Vertrauen auf dieses ihr Verdienst gelangen sie nicht nur dazu, die Pflichten gegen Andere zu vernachlässigen, sondern sie opfern auch einer falschen Idee, ihren Fürsten zu ehren, die Grundgesetze und die Constitution seiner Regierung auf, so dass sie, als seine Günstlinge, seine besten Unterthanen als Rebellen behandeln."

Die Ursache der weltlichen Corruption überhaupt findet B. in der Unvollkommenheit der Menschen (p. 97 ff.). Die Leidenschaften und Neigungen nämlich, durch Gegenstände scheinbaren Glücks erregt, dauern fort ganz unabhängig von dem Willen, der später durch sie bestimmt wird; die Vernunft dagegen, eine Faullenzerin, ist nicht unmittelbar erregt, muss zum Handeln erst willig gemacht werden, so dass jene, wenn sie nicht absolut regieren und die Vernunft als ihr Werkzeug benutzen können, doch mehr Nachsicht von ihr erlangen, als sie verdienen, oder als geschehen würde, wenn die Vernunft frei von diesen Versuchungen wäre. — Ferner ist das Naturgesetz zwar klar, aber seine Lehren sind allgemein. Die Vernunft folgert sie leicht aus dem ganzen System der Werke Gottes, aus der Constitution der menschlichen Natur, aus den Folgen der Handlungen und aus dem unveränderlichen Lauf der Dinge. Um nun aber den grössten Theil dieser Lehren so nützlich als möglich für den Menschen zu

machen, ist der Vernunft eine neue Aufgabe gestellt, angemessene und nothwendige Deductionen aus jenem Gesetz zu machen, um sie in jedem Falle anzuwenden, der unsere Pflicht zu Gott und den Menschen angeht nach den verschiedenen Verhältnissen, in denen wir zu beiden stehen und nach unserer verschiedenen Stellung in der Gesellschaft. Da nun die menschliche Vernunft so fehlbar ist und in früheren Zeiten so wenig durch Erfahrung gebildet war, so mussten eine Menge von falschen Deductionen und unrichtigen Anwendungen gemacht werden, denn die Schwierigkeit, allgemeine Begriffe anzuwenden, ist eine grosse Ursache des Irrthums und Unglücks der Menschen. Den Vorurtheilen der wirklichen Unwissenheit folgten die der phantastischen Erkenntniss, des Raisonnirens a priori, dessen Mängel besonders bei seinen Zeitgenossen Clarke und Wollaston zu geisseln B. nicht müde wird. Eine Wirkung dieser verschiedenen Ursachen der Corruption und zugleich eine Ursache zu neuer sieht B. in der geringen und verkehrten Cultur der Vernunft bei der gegenwärtigen Erziehung und im gemeinen Leben überhaupt. „Diese gerechte Herrin unserer Lebensführung und der Erforschung der Wahrheit wird herabgesetzt und auf die gemeine elende Function beschränkt, Principien zu vereinigen, Meinungen zu vertheidigen, Gewohnheiten zu befestigen, die ganz unverträglich mit ihr sind. Man wendet viele Mühe und Zeit an, um uns glauben, wenige um uns denken zu lehren; aus Misstrauen gegen die Vernunft gewöhnt man uns in allen Angelegenheiten des Lebens an die Unterwerfung unter irgend eine Autorität. Bequemlichkeit nnd Vortheil treibt zu derselben Unterwerfung. Wenn demnach die Vernunft einen so geringen, die Unwissenheit aber, die Leidenschaft, das Interesse und die Gewohnheit einen so grossen Antheil an der Bildung unserer Ansichten und Sitten und an der Leitung unseres Betragens haben: sollte da nicht jeder denkende Mensch wünschen, einmal doch in diesem Leben sich und die Dinge dieser Welt frei durch das Medium einer gesunden unbefleckten Vernunft anzusehen!

Das Unglück der Menschen findet indess B. keineswegs so gross, dass darum die Vorsehung in ihrer Weltordnung anzuklagen wäre, oder dass dadurch das Naturgesetz, nach welchem

die Tugend zum Glück, das Laster zum Unglück führt, aufgehoben würde (IV, 386). Der allgemeine Zustand des Menschengeschlechts ist bei dem jetzigen Gange der Vorsehung nicht nur ein erträglicher, sondern ein glücklicher. Es ist offenbar, dass jeder Mensch mehr Gutes als Uebles in seinem gegenwärtigen Genuss oder in Aussicht hat, da Jeder die Existenz der Nicht-Existenz auch in den schlechtesten Umständen vorzieht. Was ist denn das Unglück? Eine beständige Folge unangenehmer Empfindungen. Nun giebt es aber Niemand, der eine solche empfunden hat vermöge des allgemeinen Zustandes, in welchen ihn Gott stellte, ohne dass er im Stande gewesen wäre, sich dagegen zu schützen. Die meisten der menschlichen Uebel vermag die Vernunft zu meiden oder zu lindern; sie bestehen oft nur in der Einbildung oder sie sind freiwillig, indem man sich egoistischen Leidenschaften unterwirft. Das Glück des Menschen übertrifft das seiner Mitgeschöpfe in dem Maass, in welchem die Würde seiner Natur hervorragt. Gott hat uns glücklich gemacht und hat es in unsere Macht gestellt, uns glücklicher zu machen durch einen gebührenden Gebrauch unserer Vernunft, der uns zur Ausübung der moralischen Tugend und aller socialen Pflichten leitet. Auch diejenigen, welche dies Gesetz unserer Natur nicht zu erkennen vermögen, unterwerfen sich demselben wegen der Vortheile, welche sie dabei finden; sie lernen durch Erfahrung, dass der Dienst unter dem Gesetz reale Freiheit und die Regelung des Vergnügens wirkliches Glück ist. Ein gehöriger Gebrauch der Vernunft bewirkt, dass sociale Liebe und Selbstliebe in der Wirkung wenigstens zusammenfallen, oder dass die Selbstliebe in der oben angedeuteten Weise sich zu der socialen und allgemeinen Menschenliebe erweitert (IV, 70). Nicht die Stärke unserer Vernunft, noch auch der zu häufige Gebrauch derselben, sondern das Gegentheil ist zu fürchten. Kein irgendwie Vernünftiger kann auf diese edle Gabe, worin die Würde unserer Natur besteht, verzichten, weil sie durch üble Anwendung schädlich wird. Es ist nicht Vernunft, sondern verkehrter Wille, welcher macht, dass wir das erreichbare Glück verfehlen. Die Regel ist so gewiss und die Mittel so genügend, dass die, welche davon abweichen, sich selbst verdammen und zugleich beitragen, das Gesetz gegen

die Verletzungen Anderer aufrecht zu erhalten. — Die Gemeinschaften wie die Individuen werden von Gott belohnt oder bestraft nach der Natur der Dinge im gewöhnlichen Verlauf seiner Vorsehung, ohne eine ausserordentliche Dazwischenkunft. Ueberall in der alten und neuen Welt sehen wir den allgemeinen Zustand der Menschen im Glück zunehmen oder zum Elend sich neigen, je nachdem Tugend oder Laster in ihren Gesellschaften vorherrschte.

Wenn es indess factisch wahr zu sein scheint, dass weder Vernunft noch Offenbarung, weder heidnische noch christliche Philosophen, weder menschliche noch göttliche Gesetze im Stande gewesen sind, die Sitten der Menschen wirklich zu bessern, können oder müssen wir nicht schliessen, dass eine solche Reformation unverträglich ist mit der ursprünglichen Konstitution des menschlichen Systems? (IV, 243. ff). Eine reelle Reformation bemerkt er in einem Briefe an Swift, könnte nicht durch gewöhnliche Mittel hervorgebracht werden; sie erfordert solche, welche zugleich als Züchtigungen und Lehren dienen; nur durch nationale Unglücksfälle lässt sich eine nationale Verderbniss heilen. — Das wenigstens ist gewiss: da ein solcher unvollkommner Zustand des Wechsels zwischen Tugend und Laster im universellen System existirt, so war es schicklich und recht, dass derselbe sein sollte. Dieser Zustand macht es nöthig, dass alle Verpflichtungen und Lehren der natürlichen und der offenbarten Religion des Evangeliums angewendet und verstärkt werden. — Stehen wir auf, wenn wir gefallen sind und verfolgen mit Anstrengung unseren Lebensweg. Lernen wir, dass das sanfteste Kopfkissen Resignation ist. Der allein ist wahrhaft glücklich, wer sagen kann: willkommen das Leben, was es auch bringt, willkommen der Tod, was er auch sein mag! Resignation kann nicht schwierig sein für den, der würdig von der Gottheit und nicht zu hoch von sich denkt. Die Ruhe meiner Seele sei gegründet auf diesen unerschütterlichen Fels, dass meine Zukunft sowohl als mein gegenwärtiger Zustand durch einen allmächtigen allweisen Schöpfer geordnet sind. — Angenehme Empfindungen, deren Reihe das Glück bildet, müssen aus Gesundheit des Körpers, Ruhe des Geistes und angemessenem Wohlstand entstehen: alles dies kann Niemand gänzlich fehlen. Die Ruhe der Seele ist die unzertrennliche Be-

gleiterin der Tugend, welche Freude und Vergnügen zu allem Trostreichen hinzufügt und den bittern Geschmack von allen Missgeschicken des Lebens hinwegnimmt, sie ist die Gesundheit der Seele.

Die Lehren Bolingbrokes verdienen es nicht, dass man sie absolut verwirft oder ignorirt, wie es gewöhnlich geschieht, woran freilich seine hochmüthige Kritik wohl nicht wenig schuld ist. Man kann nicht läugnen, dass er das Naturgesetz weniger abstract und einseitig erfasst, als seine Vorgänger, dass er das Naturgesetz des Wohlwollens mit dem der Vernunft zugleich begründet, mit anderen Worten, dass er die sittliche und sociale Entwicklung sowohl in ihrer natürlichen Grundlage als in den verschiedenen Stufen ihres Fortschritts umfassender und richtiger würdigt. Aber auch nur in der natürlichen und rationalen Grundlage, denn obgleich er auch die Freiheit des Willens weit mehr als die früheren Denker geltend macht, so geht er doch nicht näher auf den inneren Grund der sittlichen Freiheit ein, sondern leitet die sittlichen Verpflichtungen nur aus dem Begehren des gemeinsamen Glückes mit dem eigenen ab und behält demnach stets nur die Wirkungen des Naturgesetzes im Auge. Muss auch die Selbstliebe als die natürliche Grundlage für alle Entwicklungen der socialen und allgemeinen Menschenliebe anerkannt werden, so liegt doch hierin nicht ein sittlicher Grund der Pflicht oder Tugend, und auch der Wirkung nach betrachtet, ist die Leitung der Selbstliebe theils eine unbestimmte, theils eine vom gemeinsamen Gut abwärts führende. Die Berufung auf den Willen Gottes in dieser Rücksicht kann die bezeichnete Lücke am wenigsten ausfüllen in einer Theorie welche nur die aus der Natur und Vernunft fliessenden Motive anerkennt. Erwägen wir indess, dass wir es hier mit den Lehren eines Weltmanns zu thun haben, dem es darauf ankam, gegen die Entartung der Sitten, die er so vollständig kannte, und gegen einseitige theologische und metaphysische Systeme die unbestreitbaren Wahrheiten der Natur und der gesunden Vernunft geltend zu machen, so müssen wir der geistvollen Auffassung Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wir werden dieselbe später bei den Franzosen, besonders bei Voltaire in einer Form wiederfinden, welche des tieferen sittlichen Gehalts weit mehr als diese entbehrt.

J. Butler 1692—1752.

Er war Theolog, Prediger, später Bischof und machte sich als Philosoph zuerst durch eine Streitschrift gegen Clarke bekannt; seine Abhandlung über die Analogie der natürlichen und geoffenbarten Religion mit der Naturordnung ist auch jetzt noch in England sehr geschätzt. Dieser sind beigefügt 2 kleinere Abhandlungen über die persönliche Identität und über die Natur der Tugend. Er hat das Verdienst, zuerst bestimmter und nachdrücklicher unterschieden zu haben einerseits die Motive der natürlichen Begehrungen und Leidenschaften von denen der Eigenliebe und anderseits von diesen die eigentlich sittlichen des Gewissens. Was den ersten Punkt betrifft, so hat er in den von ihm herausgegebenen Predigten, nach Hume (vgl. Dictionnaire philosophique), mit unwiderleglicher Evidenz dargethan, dass die Eintheilung der Passionen in zwei Classen, die selbstischen und wohlwollenden, von welchen die letzteren ihren Gegenstand nur auf Kosten der ersteren erreichen könnten, unstatthaft sei. Die selbstischen Leidenschaften nämlich, so lehrt er, führen die Seele über sich selbst hinaus unmittelbar zum Gegenstande; trotz der Befriedigung, die sie uns geben, ist die Aussicht auf Genuss nicht die Ursache dieser Leidenschaften, vielmehr ist die Leidenschaft etwas dem Genuss vorausgehendes, liegt ihm zu Grunde und dieser bildet nicht für sich einen Zweck des Handelnden. Die unabhängige Existenz der Begehrungen oder Neigungen ist sogar die Bedingung für die Entwicklung der Selbstliebe, denn ohne jene gäbe es kein Glük, da dieses aus der Befriedigung der verschiedenen Begehrungen zusammengesetzt ist. Und dieses verhält sich ganz eben so mit den wohlwollenden Leidenschaften, so dass Jemand nicht interessirter ist, wenn er seinen Ruhm sucht, als wenn er das Glück seines Freundes wünscht, und nicht uninteressirter, wenn er seine Behaglichkeit und Ruhe dem öffentlichen Wohl opfert, als wenn er arbeitet zur Befriedigung seines Erwerbtriebs und Ehrgeizes. — In Rücksicht auf die Sittlichkeit stimmt er zwar mit den Vorgängern darin überein, dass Gott die Natur des Menschen so organisirt habe, dass sie durch ihre Neigungen, Fähigkeiten ihn zur Tugend leitet, dass er an das Gesetz derselben

durch die innerste aller seiner Verpflichtungen gebunden ist, durch die Rücksicht auf sein höchstes Interesse und Glück. Aber, fügt er hinzu, die sittliche Billigung oder Missbilligung wird nicht bestimmt durch das Uebergewicht des Glücks oder Elends, welches aus einer Handlung hervorgeht; wir missbilligen z. B. Falschheit, Ungerechtigkeit, abgesehen von jeder Erwägung der Folgen. B. unterscheidet von den Neigungen und Trieben die Fähigkeit über Handlungen und Charaktere zu urtheilen, eine billigende und missbilligende Fähigkeit, das Gewissen. Dieses übt eine uncontrollirbare Autorität über alle Neigungen, Fähigkeiten aus und Tugend besteht in der gebührenden Regulirung aller anderen Triebe und Neigungen durch die höhere Fähigkeit des Gewissens, dessen Urtheil dem Urtheile Gottes entspricht. Der eigentliche und einzige Gegenstand dieser Fähigkeit sind die activen oder praktischen Principien, aus denen die Menschen handeln, Wille und Absicht, welche die eigenthümliche Natur der Handlungen bilden, abgesehen von den Thatsachen und Begebenheiten, die daraus erfolgen. Die Absicht ist ein Theil der Handlung, denn wenn auch die beabsichtigten guten oder bösen Handlungen nicht erfolgen, so haben wir doch genau dasselbe Gefühl der Handlungen, als wenn sie es thäten. Wir billigen und tadeln uns selbst in moralischer Weise niemals wegen dessen, was wir geniessen oder leiden, oder wegen der von uns hervorgebrachten Eindrücke, sondern blos für das, was wir thun oder gethan haben würden, wäre es in unserer Macht gewesen, oder für das, was wir ungethan liessen, während wir es hätten thun können. Unser Gefühl oder unsere Unterscheidung der Handlungen als moralisch gute oder böse schliesst in sich ein Gefühl oder eine Unterscheidung derselben als von gutem oder schlechtem Verdienst; wir vergleichen dabei die Handlungen mit der Natur und den Fähigkeiten der Handelnden. Da also das active Benehmen der Gegenstand der sittlichen Billigung ist, so ist diese gänzlich verschieden von dem Begehren des Glücks und auch von der Rücksicht auf die glücklichen Folgen. — Sind nun die Menschen mit einer solchen moralischen Fähigkeit ausgerüstet, so muss die moralische Regierung darin bestehen, sie glücklich oder unglücklich zu machen, je nachdem sie die in ihre Natur verwebte moralische Regel be-

folgen oder vernachlässigen. Es haben freilich Männer von ausgezeichneten Verdiensten anders gelehrt, so dass unaufmerksame Leser sich vorstellen könnten, das Ganze der Tugend bestehe darin, nach bestem Urtheil das Glück der Menschen im gegenwärtigen Zustande zu befördern und das Ganze des Lasters, das zu thun, worin man mit Wahrscheinlichkeit ein Uebergewicht von Unglück voraussetzen möge. Es kann kein schrecklicheres Missverständniss gedacht werden, denn das ist gewiss, dass mehrere der auffallendsten Instanzen von Ungerechtigkeit, Verfolgung, Ehebruch, Mord in manchen Fällen gar nicht den Anschein haben, als brächten sie wahrscheinlich ein Uebergewicht des Elends in gegenwärtigem Zustande hervor, oft vielmehr das Gegentheil. Aber das Glück der Welt ist die Aufgabe dessen, welcher der Herr und Eigenthümer derselben ist. Auch wissen wir nicht, womit wir umgehen, wenn wir uns bestreben, das Wohl der Menschen auf anderen Wegen zu befördern, als auf denen, die er uns geleitet hat, d. h. auf allen, die nicht der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit entgegen sind. Allerdings aber ist es unsere Pflicht, in den Schranken der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit zu dem Behagen, der Bequemlichkeit, ja selbst zum Frohsinn, zur Unterhaltung unserer Mitmenschen beizutragen. Ein solches wohlwollendes Bestreben ist eine Ausbildung des herrlichsten aller tugendhaften Principien, des activen Princips des Wohlwollens. Auch stehen, wie oben angedeutet wurde, die Neigungen des Wohlwollens nicht im Widerstreit mit der wahren Selbstliebe, vermöge deren unser eigenes Glück zu befördern wir geschaffen sind; vielmehr befinden sich die Bestrebungen der einen Gattung mit denen der anderen in der innigsten Harmonie.

Die wenigen Bemerkungen dieses würdigen Geistlichen, welchen indess, nach D. Stewart, die späteren Systeme viel verdanken, berühren allerdings den wunden Fleck der bisherigen Theorie der wohlwollenden Neigungen am stärksten und erheben sich am meisten über dieselbe, sowie auch über die naturalistischen Ansichten Mandevilles und Bolingbrokes. Diese waren ihm zwar vorangegangen in der richtigen Auffassung der Neigungen der Selbstliebe; auch hatten diese bereits im Begriff der Tugend das Moment der Selbstthätigkeit und Freiheit hervorgehoben, waren

indess hierbei ganz auf der naturalistischen Basis stehen geblieben; Butler aber fasst das subjective Princip der Sittlichkeit näher in seinem specifischen activen sittlichen Inhalt auf, ohne dasselbe näher zu entwickeln. Die ungefähr gleichzeitigen Systeme von Hutcheson und Hume versuchen eine solche Entwicklung von verschiedenen Gesichtspunkten aus.

Hutcheson 1694—1747.

Er war der Sohn eines irländischen Geistlichen und bekleidete die letzten zwanzig Jahre seines Lebens den Lehrstuhl der Moralphilosophie in Glasgow. Sein milder humaner gottesfürchtiger Sinn wird gerühmt. Von seinen philosophischen Schriften ist das nach seinem Tode 1755 herausgekommene System der Moralphilosophie in zwei Bänden sein Hauptwerk. In demselben ist nicht nur die Theorie des sittlichen Sinns und der wohlwollenden Neigungen vollständig nach allen Seiten ausgeführt, sondern auch wesentlich weiter gebildet dadurch, dass in den Neigungen und Gefühlen mehr das active Princip, in der Herrschaft des sittlichen Gefühls mehr die Vermittelung der Vernunft und neben dem Princip der Glückseligkeit das der sittlichen Vollkommenheit bestimmter hervorgehoben wird. Das ganze methodisch geordnete Werk zerfällt in drei Bücher: im ersten untersucht er die Neigungen oder Passionen der menschlichen Natur und das höchste Gut, worauf sie gerichtet sind, im zweiten die besonderen Naturgesetze, Rechte und Pflichten, ohne Rücksicht auf die bürgerliche Regierung, im dritten die Rechte und Pflichten in der bürgerlichen Gesellschaft.

1) Die menschliche Natur und das höchste Gut.

In seiner Auffassung der ersteren schliesst sich H. nicht den neuen Lehren, sondern dem in den Schulen herrschenden empirisch-psychologischen Formalismus an; ohne auf Entstehung und Entwicklung der Seelenthätigkeiten einzugehen, nimmt er unmittelbare Kräfte oder Vermögen der äussern und innern Sinne und der Neigungen an, welche den höchsten Gattungen derselben

entsprechen. Was die letzteren betrifft, so adoptirt er zwar die Eintheilung in wohlwollende und selbstliebige, unterscheidet aber in jeder dieser Gattungen die zwei Arten der niederen und höheren Leidenschaften: die niederen unruhigen, mit heftigen verworrenen unangenehmen Empfindungen begleitet, sind unmittelbar auf ihren Gegenstand gerichtet; die höheren ruhigen sind durch Erkenntniss vermittelt. Der letzteren giebt es zwei: 1) ein unveränderlicher fortdauernder Trieb zu unserer eigenen höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit; 2) die Richtung auf die Glückseligkeit Anderer oder Aller. Die höchste Kraft der Empfindung oder Wahrnehmung ist indess die, wodurch die Menschen moralische Begriffe von Handlungen und Charakteren erhalten und die Thätigkeit als die höchste Quelle ihres Glücks bestimmt wird, der moralische Sinn. Wir alle nämlich fühlen, dass gewisse edle Neigungen und die daraus fliessenden Handlungen, deren wir uns bewusst werden, die freudigsten Empfindungen der Billigung und der innern Befriedigung erregen; bemerken wir die ersteren bei Anderen, so haben wir ein warmes Gefühl der Billigung und der Vortrefflichkeit derselben. Die Neigungen, welche diese moralische Billigung erregen, sind alle entweder auf das allgemeine Beste unmittelbar gerichtet oder stehen mit gemeinnützigen Gesinnungen in natürlicher Verbindung. Das Wohlwollen ist etwas Natürliches im Menschen und tritt in den verschiedensten Formen und Graden hervor; es ist in der moralischen Welt dasselbe, was in der physischen die Gravitation. Zu den höheren Fähigkeiten des Gefühls gehören ausserdem noch: ein ursprüngliches Gefühl der Ehre, ein Gefühl der Anständigkeit und Würde, die ehelichen und verwandtschaftlichen Neigungen und die natürliche Religiösität. Das menschliche Leben ist demnach „eine zusammenhängende Mischung von vielen geselligen, liebreichen, unschuldigen und vielen eigennützigen, menschenfeindlichen sinnlichen Handlungen, je nachdem es sich zuträgt, dass die eine oder die andere unserer natürlichen Fähigkeiten erregt wird und über die andere den Sieg davon trägt.

Von den höheren wohlwollenden Neigungen zeigt nun H., dass sie unabhängig seien von allen Motiven der Selbstliebe: unabhängig von Belohnungen der Menschen, denn unsere innere

Neigungen sind ihnen verborgen, unabhängig von dem Motiv der Belohnung Gottes und der inneren Billigung, denn wir können durch solche Motive ohne natürliche Ursachen die liebreichen Neigungen nicht hervorbringen. Wollten wir annehmen, die grossmüthigen Neigungen entständen aus der Selbstliebe vermittelst der Sympathie mit dem Vergnügen und dem Schmerz Anderer, so könnten wir hieraus doch nicht erklären unsere begeisterte Liebe eines Charakters von moralischer Vortrefflichkeit, ohne Rücksicht darauf, ob er glücklich oder unglücklich ist. Auch unser Mitleid gegen die Unglücklichen ist nicht eigennützig. Unsere Billigung moralischen Betragens ist ganz verschieden von dem Vergnügen bei der Befriedigung unserer wohlwollenden Neigungen. Wir billigen nicht jedes Betragen, was uns dieses Vergnügen gewährt und oft billigen wir ein solches, welches uns dasselbe nicht gewährt. Wir halten den Gegenstand nicht für vortrefflich, weil er uns Vergnügen macht, sondern er macht uns Vergnügen, weil er vortrefflich ist.

Der moralische Sinn, welcher diese Billigung ausübt, ist dasselbe unmittelbare Gefühl für den Gebrauch der höheren Kräfte, wie der Instinct für den der niederen, darf jedoch darum nicht als eine niedere Art der Empfindung angesehen werden. Alle Kräfte und Begehrungen sind durch das moralische Gefühl einer Harmonie fähig, da sie alle in Einem Ziele der Glückseligkeit Aller und der eigenen moralischen Vollkommenheit übereinstimmen. Indem das moralische Gefühl diese höchste ihm bestimmte Herrschaft ausübt, wird es durch die Vernunft unterstützt, denn obgleich ihm selbst es zukommt, den letzten Endzweck der Handlungen festzustellen, so enthält es doch keine angeborene Begriffe derselben. Durch die Vernunft müssen wir lernen, die inneren Neigungen zum allgemeinen Besten anzuwenden. Auch ist das moralische Gefühl selbst, wie alle anderen Fähigkeiten des Gefühls, der Ausbildung und Verbesserung fähig. Dazu kommt die gewöhnliche Natur der Menschen, wovon H. übrigens im Allgemeinen eine günstige Ansicht hat und meint, dass der grösste Theil ihres Lebens zu Diensten natürlicher Neigung und Freundschaft, unschuldiger Selbstliebe und Liebe des Landes angewendet werde (über die Leidenschaften IV, 4). Da jedoch die eigen-

nützigen Triebe sehr stark seien und in den meisten Menschen vermöge frühzeitiger langer Nachsicht und Gewohnheit sich über das ihnen gesetzte Ziel erheben, so sei es nöthig, unsere Kräfte und besonders unsere Vernunft zur Erhaltung der guten Ordnung der Neigungen anzuwenden. Den unruhigen Begehrungen sollen wir jene ruhigen Neigungen entgegensetzen, anderseits ihre Folgen erwägen. Da die ruhigen Neigungen aus unseren Meinungen über den Werth ihrer Gegenstände entspringen, so sollen wir diese Meinungen verbessern. Es kommt also, um die wahre Selbstbeherrschung und Freiheit zu gewinnen, sehr viel an auf eine richtige sittliche Werthschätzung der verschiedenen Neigungen und Vergnügungen.

Was zunächst die Grade der sittlichen Billigung betrifft, so sind sie im Wesentlichen folgende. Gegenstand einer Art von Hochschätzung und Wohlgefallen ist zunächst die Anwendung der männlichen Kräfte, welche zwar in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit der Tugend stehen, die aber doch über Sinnlichkeit und Eigennutz erhaben sind, die Uebungen in den schönen Künsten, in nützlichen schönen Einrichtungen und die Beschäftigung mit tiefsinnigen Wissenschaften. Einen weit grösseren Werth legen wir auf solche Handlungen und Fähigkeiten, welche mit tugendhaften Neigungen unmittelbar verbunden sind und die verächtliche Selbstliebe ausschliessen, wie Aufrichtigkeit, Tapferkeit, Ehrgefühl. Unter den unmittelbaren Gegenständen der sittlichen Billigung, unter den liebreichen Neigungen erhalten die ruhigen überlegten Bestrebungen des Herzens mehr Beifall als die unruhigen Leidenschaften; von jenen billigen wir am meisten die von grösserem Umfang; eine gesetzte eheliche verwandtschaftliche Liebe ist den unruhigen zärtlichen Leidenschaften, aber die Liebe gegen eine Gesellschaft oder ein Land den Familien-Neigungen vorzuziehen. Die vortrefflichste Gemüthsart, welche sich die höchste sittliche Billigung erwirbt, ist die ruhige unveränderliche, auf das ganze System ausgedehnte Neigung, oder das Wohlwollen im weitesten Umfange. Diese Neigung ist unzertrennlich begleitet von dem Wohlgefallen an ihr und von dem Verlangen nach dieser moralischen Vortrefflichkeit nebst einem Wohlwollen von höherer Art gegen Alle, in welchen sie sich

findet. Diese Liebe der moralischen Vortrefflichkeit ist jedoch eine vom Wohlwollen verschiedene Neigung, kann, da sie einer andern Reihe von Neigungen angehört, nicht gut mit diesen verglichen werden; sie scheint indess mit ihnen verwandt zu sein, tritt ihnen niemals entgegen, unterstützt sie vielmehr. Dieses Gefühl, vereinigt mit den Gefühlen der Liebe und Verehrung, die es erzeugt, macht auch das Wesen der wahren Gottesfurcht aus. H. handelt weiterhin in zwei Kapiteln von der natürlichen Theologie und den Pflichten gegen Gott sehr ausführlich, jedoch nicht besonders originell; er zeigt, dass unsere Seele ohne die Erkenntniss und Liebe Gottes ihre höchste Vollkommenheit und Vortrefflichkeit nicht erreichen kann, dass fromme Neigungen alle Tugend und Freude erhöhen.

Die Rangordnung der verschiedenen Vergnügungen bestimmt sich im Allgemeinen nach diesen Graden der sittlichen Billigung. Der Werth der Vergnügungen verschiedener Art ist zu bestimmen nach ihrer Dauer und Würde zugleich; die derselben Art werden geschätzt nach dem aus ihrer Stärke und Dauer zusammengesetzten Verhältniss. Wir haben bei einigen Arten ein unmittelbares Gefühl ihrer Würde, einer Vollkommenheit der beglückenden Eigenschaft, neben welcher keine Stärke und Dauer der geringeren Arten in Betracht kommt. Die sympathetischen Freuden über das Glück Anderer stehen zu unseren liebreichen Neigungen im Verhältniss, beschäftigen uns viel und haben auf Glück und Elend des Lebens einen grossen Einfluss. Mit diesen verwandt sind die der Ehre. Die Freuden der liebreichen Neigungen und die in der Ausübung der Pflichten der Wohlthätigkeit sind die wichtigsten und höchsten in Rücksicht auf Würde und Dauer. Unsere Natur ist zu Mehrerem geeignet als zu unthätigen Neigungen. Es ist mit der Uebung unserer Kräfte eine hohe Glückseligkeit verknüpft; je edler die Kraft ist, desto glücklicher sind wir in ihrer Ausübung. Wenn die tugendhaften Unternehmungen gelingen, so entsteht aus dem Bewusstsein eines guten Herzens, aus den sympathetischen Gefühlen, aus der erwarteten Liebe oder dem Beifall aller Menschen und besonders aus dem Wohlgefallen unseres Schöpfers ein Zusammenfluss von so reinen Freuden, welche alle anderen Vergnügungen weit übertreffen. Die höchsten von allen

sind die Freuden der Religion; sie haben vor allen den wichtigsten Einfluss auf eine unveränderliche hohe Glückseligkeit. — Reichthum und Ansehen machen tugendhafte Menschen glücklicher als andere, sind aber im Uebrigen bloss Mittel, Vergnügungen zu erlangen. Auch Scherz und Fröhlichkeit haben ihren Werth für die Tugend, denn sie finden einen freien Weg nur zu der ganz liebreichen ruhigen Seele, welche von Zorn, Hass, Neid und Gewissensangst frei ist. — Endlich bestimmen wir auch den Werth der Neigungen und Handlungen nach dem Einfluss, den sie auf die Glückseligkeit des ganzen Systems haben. — Die niedrigeren Neigungen sollen nach dem bezeichneten Verhältniss den höheren untergeordnet bleiben. Jede natürliche Neigung hat ihren Nutzen für uns selbst oder für das System, wovon wir ein Theil sind. Auch diejenigen, die auf unser eignes Wohl gerichtet sind, befördern, in gewissen Schranken gehalten, nicht nur das Beste der einzelnen Person, sondern auch das allgemeine Beste. Da die Glückseligkeit eines ganzen Systems sich auf die der einzelnen Wesen gründet, so ist es nothwendig, dass jedes derselben die selbstliebigen Neigungen in dem Grade besitze, welche der beste Zustand erfordert und wodurch die Beförderung des gemeinen Besten nicht gehindert wird. Keine von unsern natürlichen Neigungen kann durchaus bös genannt werden. Andererseits kann ein zu hoher Grad unsrer socialen Neigungen sogar lasterhaft sein, wie z. B. verwandtschaftliche Liebe, Eifer für eine Parthei, in so fern sie uns gegen Andere ungerecht machen. Die moralische Schlechtigkeit besteht dann nicht in der Stärke dieser Neigungen, sondern in der Schwäche der Neigungen von grösserem Umfang in Rücksicht auf höhere Würde und Nützlichkeit. Die geringeren besonders die selbstliebigen machen uns unglücklich, wenn sie übermässig sind. Alle unfreundlichen Neigungen sind unangenehm und ihrer Natur nach von kurzer Dauer. Die Faulheit raubt der Seele alle wahre Würde, alles Gefühl des Verdienstes, alle Hoffnung auf Hochachtung.

Unsere höchste und vollkommenste Glückseligkeit und Tugend, das höchste Gut, besteht also in der vollständigen Ausübung jener edleren Tugenden, vereinigt mit der Liebe gegen Gott und der gänzlichen Ergebung in seinen Willen, in der Wirksamkeit aller niederen

Tugenden und Neigungen, welche den höheren nicht entgegen sind und in dem Genuss des äusseren Wohlstandes, welchen wir, ohne die Tugend aufzugeben, erreichen können. Von den vier Cardinal-Tugenden ist die höchste die Gerechtigkeit, da aus ihr alle übrigen hervorgehen. Sie besteht in der beständigen Bemühung, die allgemeinste Glückseligkeit, so viel in unserem Vermögen steht, zu befördern, die allgemeinen wichtigeren Pflichten und Neigungen den beschränkteren vorzuziehen, so viele Pflichten auszuüben, als wir Gelegenheit haben. Es schliesst jedoch der Mangel an Kräften, Gelegenheiten, Mitteln zu guten Handlungen uns nicht von der höchsten Tugend aus, wenn wir nicht selbst an diesem Mangel schuld sind. Auch in den niedrigen Ständen und bei dem widrigsten Schicksal kann die höchste Vortrefflichkeit, welche von der inneren Verfassung der Seele abhängt, erreicht werden.

2) Die besondern Naturgesetze, Rechte und Pflichten.

Der Grund aller Zurechnung der Handlungen ist, dass sie aus einer Neigung, aus dem Willen hervorgehen und überzeugende Beweise der Gemüthsart des Individuums sind; es kommen dabei die Wirkungen und Folgen der Handlungen nur in Betracht, insofern dieselben vom Handelnden konnten vorausgesehen werden. Der Mangel des eigentlichen Grades guter Neigungen ist moralisch böse. Wenn die Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt dem Vortheil der handelnden Personen entgegensteht, so ist es schwer, den eigentlichen Grad guter Neigungen zu bestimmen, der erfordert wird, keine böse Gemüthsart zu verrathen und einen bloss unschuldigen Charakter zu bewahren; man kann nicht so genau bestimmen, wie weit man seinen Vortheil dem allgemeinen Besten aufopfern muss. Wir erkennen sehr gut die äussersten Grade der Tugend und des Lasters, aber die mittleren Grade sind weniger von einander zu unterscheiden, weil sie gleich verwandten Farben und Schattirungen in einander übergehen und sich verlieren. Genauer wird der Begriff der Verbindlichkeit erörtert in Verbindung mit dem des Rechts.

Der Begriff des **Rechts** wird zunächst in folgender Weise definirt. Es hat Jemand ein Recht, etwas zu thun, zu besitzen,

oder zu fordern, wenn seine Verrichtung, sein Besitz oder seine Befriedigung, unter diesen Umständen, zum Besten der Gesellschaft oder zum Vortheil des einzelnen Wesens gereicht, ohne dass dadurch die Rechte Anderer und die allgemeinen Vortheile der Gesellschaft den mindesten Abbruch erleiden, und wenn das Gegentheil von allem diesem erfolgen würde, wenn diese Person irgendwie in dem Ihrigen verletzt würde. Jedes eigentliche Recht trägt zu dem öffentlichen Vortheil etwas bei und ist auf die Absicht, denselben zu befördern, gegründet. Unser Gewissen überzeugt uns von der Nothwendigkeit, die Rechte Anderer zu beobachten, wenn wir den Beifall Gottes und unserer eignen Herzen erlangen wollen. Einige von diesen Rechten sind so beschaffen, dass der Vortheil der Gesellschaft erfordert, dass alle diejenigen, welche sie haben, dabei ungekränkt gelassen und Andere mit Gewalt angehalten werden müssen, dieselben zu beobachten: diese werden vollkommene Rechte genannt. Andere Rechte, die uns vor Gott und unserm eigenen Gewissen wirklich heilig sind, sind so beschaffen, dass man dieselben dem guten Herzen Anderer überlassen muss — die unvollkommenen Rechte. Die verschiedenen Rechte dieser beiden Gattungen sind nicht von gleicher Wichtigkeit und Nothwendigkeit. Ueberhaupt sind die Rechte desto heiliger, je wichtiger ihr Einfluss auf das allgemeine Beste ist, je grösser die Uebel sind, welche die Verletzung derselben nach sich zieht, je geringer die Mühe ist, welche zur Beobachtung derselben erfordert wird, je grösser die Verdienste der Personen sind, welchen wir diese Rechte zugestehen. Je grösser das Recht, desto grösser ist das Verbrechen, sich demselben zu widersetzen. Auf ein jedes Recht bezieht sich eine Verbindlichkeit. Wir sagen, es sei Jemand zu einer Handlung verbunden, wenn er aus der Einrichtung der menschlichen Natur erkennen muss, dass er und jeder aufmerksame Zuschauer die Unterlassung dieser Handlung als moralisch-böse missbilligen müsste.

Die Privatrechte sind demnach zu erkennen: 1) aus den natürlichen Begehrungen und Empfindungen, welche die Befriedigungen bezeichnen, deren wir fähig sind und welche einen Theil der für uns bestimmten Glückseligkeit ausmachen; 2) durch die

Kräfte der Vernunft und des Nachdenkens, welche uns unterrichten können, in wie weit die Befriedigung unserer natürlichen Begierden neben den höheren Grundtrieben unserer Natur, welche die niederen beherrschen sollen, bestehen kann; 3) kommt dabei in Betracht das Bestehen der Gesellschaft. Die angeborenen Privatrechte, d. h. diejenigen, welche einem Jeden vermöge der Einrichtung der Natur selbst zugestanden werden müssen, sind vollkommene und unvollkommene. Zu den vollkommenen erzwingbaren Rechten gehören: das Recht auf Leben und Sicherheit, die natürliche Freiheit, d. h. das Recht seine Kräfte nach eigenem Gefallen anzuwenden zu solchen Endzwecken, wodurch für Andere kein Nachtheil entsteht, das Recht seiner Ueberzeugung gemäss zu urtheilen: in diesen Rechten besteht die natürliche Gleichheit der Menschen; der Weiseste darf einen Andern nicht zum Sklaven machen. Die unvollkommnen Rechte entsprechen den anständigen Tugenden und Pflichten, zu welchen die Seele bei vielen Gelegenheiten eine geheiligte Verbindlichkeit fühlen muss. So sind wir verpflichtet, den Menschen zu dienen, wenn es uns nicht Mühe und Aufwand verursacht. Menschen von ausserordentlichen Tugenden haben in dieser Rücksicht das grösste Recht. Das Recht des Eigenthums wird in folgender Weise begründet. Zuerst entdeckt der erste Antrieb der Natur zur Erhaltung unserer selbst oder derjenigen, die uns werth sind, uns das Recht des ersten Besitzers auf solche Dinge, welche zum gegenwärtigen Gebrauch dienlich sind. In dem heftigen Unwillen, welchen wir über alle Hindernisse empfinden, die man den natürlichen Bestrebungen der selbstliebigen und edelmüthigen Handlungen entgegenstellt, entdecken wir das Recht des Eigenthums, welches einem Jeden in Bezug auf die Früchte seiner Arbeit zusteht. Endlich erfordert der Vortheil der Gesellschaft das Eigenthums-Recht; denn der Unterhalt des menschlichen Geschlechts verlangt einen allgemeinen Fleiss; zu einem anhaltenden Fleiss ermuntert am meisten die Hoffnung, dass die Nachkommen oder andere werthe Personen die Früchte dieses Fleisses geniessen und das ist nur möglich, wenn Jedermann die Früchte seiner Arbeit ungestört gebrauchen kann. Daher ist die Güter-Gemeinschaft der Platonischen Republik unausführbar.

Wir können auf die Erörterungen der Pflichten und Rechte im Einzelnen nicht eingehen und heben zur Charakteristik dieser Sittenlehre noch die Rechte der menschlichen Gesellschaft hervor (16 Cap.). Aus jenen höheren Neigungen und Trieben ergeben sich für den Menschen manche allgemeinere und grössere Verbindlichkeiten, das allgemeine Beste zu Rathe zu ziehen, auch wenn keine einzelne Person an unserer Handlung Antheil nimmt. Das menschliche Geschlecht, als ein System betrachtet, scheint das Recht zu haben, von jedem seiner Glieder eine Aufführung zu fordern, wie sie für das allgemeine Beste nothwendig ist. Vollkommene Pflichten, welche diesem allgemein menschlichen Recht entsprechen, sind: Selbstmord zu verhüten, da eine jede einzelne Person ein Theil dieses Systems ist, dessen Glückseligkeit und Dauer auf dem Wohl seiner Theile beruht, und da jeder in der Gesellschaft dem Andern nützlich werden kann; ferner Erhaltung der Menschen, der Kinder, daher Verhütung unnatürlicher Wollust, und sich dem Verderb irgend einer nützlichen Sache zu widersetzen; ferner dem Unschuldigen gegen ungerechte Gewaltthätigkeit beizustehen. Da ein Beispiel einer vortheilhaft gewordenen Injurie Andere zu Gleichem anlockt, so erfordert es das gemeine Beste, diesen bösen Einfluss so viel als möglich zu hemmen und die Urheber der Injurien zur Strafe mit Uebeln zu belegen, welche durch ihre Schrecken die Anlockung zur Ungerechtigkeit besiegen. Dies ist der Grund des Strafrechts. Zu den vollkommenen Rechten der menschlichen Gesellschaft gehört ferner das, Leute, die für das gemeine Wohl wichtige Dinge entdeckt haben, zur Bekanntmachung zu zwingen, und das, jeden Menschen zu der Wahl einer Beschäftigung zu nöthigen. Unvollkommene Rechte, deren Beobachtung von der anderen Seite Lob verdient, sind folgende. Jeder ist verbunden, die Kräfte seines Leibes und seiner Seele so zu bearbeiten, dass er sich zu Allem geschickt macht, was sein Stand erlaubt, der Tugend und Menschlichkeit zu leisten, also nützliche Kenntnisse zu erwerben; ferner durch seine Aufführung ein gutes Beispiel zu geben in Beziehung auf die Bereitwilligkeit, Anderen zu dienen, ferner die Grundsätze der Tugend und Frömmigkeit zu verbreiten. Unser ganzer Umgang soll ein Beweis von unserer Ueberzeugung sein und der

Welt zeigen, dass Reichthum, Gewalt und sinnliche Ergötzlichkeit uns nicht das Höchste sind. Menschen, die hinreichenden Reichthum besitzen, sollen auf eine umfassendere Weise für das allgemeine Beste sorgen durch Beförderung gemeinnütziger Einrichtungen, Künste, Wissenschaften.

3) Die Rechte und Pflichten in der bürgerlichen Gesellschaft.

Auch auf diesem Gebiete hält H. seinen eigenen ethischen und zugleich den national-englischen Gesichtspunkt fest. Wir heben nur einige Hauptzüge hervor. Bei der Beurtheilung der Regierungs-Formen muss folgende sittliche Regel zu Grunde gelegt werden. Es muss durch dieselben erlangt werden können: die gehörige Weisheit, um die Maassregeln zu beurtheilen, welche dem allgemeinen Besten dienen sollen; ferner Treue, Geschwindigkeit und Verschwiegenheit in der Ausführung derselben und Einigkeit. Da eine treue Sorgfalt für das allgemeine Beste vorzugsweise bei den vom Volke gewählten Versammlungen sich findet, deren Interesse das des Volkes ist, so kann keine Regierungs-Form gut sein, wenn nicht die wichtigsten Theile der bürgerlichen Gewalt entweder ganz oder zum Theil einer solchen Versammlung aufgetragen sind. Wenn nicht die Beschaffenheit des Volkes, seine Sitten und Gewohnheiten, Kunst und Handel für eine solche Vertheilung der Güter sorgen, welche nothwendig ist, um den demokratischen Theil der Regierungsform zu erhalten: so sollte man Gesetze geben, um zu verhindern, dass ein zu grosser Reichthum von Einzelnen aufgehäuft wird und hierdurch eine überlegene Gewalt Einzelner entsteht. Deshalb müssen Privilegien, Monopole u. dgl. unterdrückt werden. Die Hauptsache aber ist, dass man den Staat und seine Glieder so viel als möglich vor allem Unglück in Sicherheit setze gegen die Fälle, dass die höchste Gewalt in böse Hände geräth, denn keine Weisheit kann in ein heuchlerisches veränderliches Herz sehen und bei jeder Regierungsform ist es möglich, dass böse Leute die Gewalt erhalten. Blosse Gewalt und überlegene Stärke können Keinem ein Recht verschaffen. Ein universelles Kriterium der Rechtmässigkeit der bürgerlichen Gewalt ist, dass sie sich auf die Ein-

willigung des Volks gründet oder so eingerichtet ist, dass nach einer kurzen Erfahrung Alle damit zufrieden sind. Wenn Gott nicht vermittelst einer ausdrücklichen Offenbarung gewisse Personen zu Regenten ernannt und die Grade der ihnen gebührenden Gewalt ausdrücklich bestimmt hat, was doch bei keinem Volk geschehen ist: so müssen die Gränzen ihrer Rechte und der Verbindlichkeit der Unterthanen nach dem Endzweck jeder politischen Vereinigung oder nach einem ausdrücklichen Contract festgestellt werden. Es giebt daher kein göttliches Recht der Regenten. Allerdings sind dieselben nicht verbunden, einem Gericht oder einer einzelnen Person von ihrem Betragen Rechenschaft abzulegen. Sie sind in dem Sinne heilig, dass sie Personen von hoher Wichtigkeit für das allgemeine Beste sind, dass die Verbindlichkeit der Treue gegen sie um so stärker und geheiligter ist und alle Gewaltthätigkeiten und Injurien gegen sie um so strafbarer sind. Allein sie sind auf keine andere Art heilig, als alle andern Menschen; jedes eingeführte öffentliche oder Privat-Recht kann in verschiedener Rücksicht als ein Gesetz Gottes und als eine Verordnung der Menschen betrachtet werden. Gottes Gesetz gebietet, dass eine Regierung eingeführt werden muss, wie es alle anderen Dinge, z. B. Privatrechte, gebietet, die zum allgemeinen Besten dienen: der menschlichen Weisheit ist es überlassen, Form und Maass näher zu bestimmen. Alle Majestät, Gewalt und Würde, wovon wir uns einen vernünftigen Begriff machen können, ist nichts als eine grosse Menge verschiedener Rechte, deren Uebertragung vom ganzen Volk ausgeht. So lange der Regent redliche Absichten hat, muss man seine Schwachheiten möglichst übersehen. Man darf gewaltsame Aenderungen, die mit vielen Gefahren und grossen Uebeln verbunden sind, nicht wagen, ausser wenn es nöthig ist, um grossen gegenwärtigen oder zu befürchtenden Uebeln zu entgehen. Wenn aber kein gelinderes Mittel den Staat befreien kann, so ist es die Pflicht Aller gegen ihr Vaterland, dass sie Alles versuchen, die Regierungsform zu ändern. Unter allen Regierungsformen haben die Unterthanen das Recht des Widerstandes, wenn ihnen der Vertrag gebrochen oder die Macht aus tyrannischen Absichten zum Verderben des Volks angewendet wird. Dieses Recht des Widerstandes setzt nicht

eine höhere Gewalt des Volks voraus, sondern nur dies, dass die höchste bürgerliche Obrigkeit den göttlichen und Naturgesetzen unterworfen ist und durch ihre Untreue den anderen Theil von der Verbindlichkeit befreit. Kommt es in einem bestimmten Falle darauf an, zu entscheiden, ob der Regent oder das Volk Recht hat, so hat hierauf den grössten Anspruch das Volk oder eine Versammlung von weisen Abgeordneten, denen es vertrauen kann. Aber ein Volk zwingen, dass es bei einer Regierungsform bleibt, die es verabscheut, das ist ausserordentlich unsinnig. Als ob Millionen von Menschen, unter welchen sich Tausende befinden, welche mit dem Regenten gleiche Weisheit, Tugend, Fähigkeit glücklich oder unglücklich zu sein besitzen, zu seinem Eigenthum bestimmt wären, welches zu seinem Vortheil, Vergnügen, zu der Befriedigung seiner Eitelkeit, gegen alle Zwecke der bürgerlichen Regierung angewendet werden dürfte! — Im Allgemeinen ist das menschliche Geschlecht zu zahm und gutherzig gewesen und daher kommt es, dass etwa Neun-Zehntheile aller Nationen unter widerrechtlicher Sklaverei stehen, welche sie abzuschütteln vollkommen berechtigt wären. Die bürgerliche Freiheit hat ihre Schranke nur in den natürlichen und bürgerlichen Gesetzen. Ein jedes vernünftiges Geschöpf hat das unveräusserliche Recht, über seine sittlichen und religiösen Pflichten selbst zu urtheilen und seiner Ueberzeugung gemäss Beifall zu geben, aber die Obrigkeit hat kein Recht, gewisse Lehren dem Volke aufzudringen oder zu verbieten, wenn sie der Gesellschaft nicht zum Nachtheil gereichen; sie ist jedoch berechtigt, gegen Atheismus und unsittliche Grundsätze und alles Nachtheilige den Staat zu schützen. Die Pflichten der Bürger sind zu erkennen aus der Betrachtung des wahren Endzwecks der bürgerlichen Gesellschaft, der Rechte ihrer Herrscher und der Gesetze des Landes. Dabei ist zu erwägen, dass Millionen dem Staat und seinen Institutionen Sicherheit und alles Glück verdanken; es darf daher kein weltliches Interesse, selbst das Leben eingeschlossen, zu theuer sein, um es der Erhaltung des Staats aufzuopfern.

Der angedeutete Fortschritt dieser Theorie, wenn wir sie mit der Shaftesburys vergleichen, ist nicht zu verkennen. Das sittliche Gefühl erhält in Rücksicht auf die höchsten sittlichen Endzwecke

eine höhere selbstthätige und durch die Vernunft vermittelte Herrschaft; der Naturalismus jenes Systems wird mehr und mehr beseitigt und die Pflichten und Rechte, welche sich von diesem höheren Standpunkt ergeben, werden eindringlich und umfassend entwickelt. Die Theorie wird getragen von einem lebendigen sittlichen Gefühl und einer reichen sittlichen Erfahrung ihres Urhebers. Nicht so günstig stellt sich das Urtheil über dieselbe vom philosophischen Standpunkt aus. Die menschliche Natur erscheint hier als ein Aggregat oder Conglomerat der verschiedenen innern Sinne und Neigungen, über deren innern Zusammenhang uns diese Analyse nicht unterrichtet. Der Vernunft wird nur die untergeordnete Function zugestanden, den Gefühlen und Neigungen ihre richtige Anwendung auf ihre Gegenstände zu sichern, nicht aber die Endzwecke der Handlungen zu bestimmen. Allerdings soll das sittliche Gefühl in der Bestimmung derselben auf das höchste Gut gerichtet sein, allein dieses erscheint ebenfalls als ein Aggregat von drei Endzwecken, der eigenen Vollkommenheit und der eigenen und fremden Glückseligkeit. H. bekennt selbst, über das innere Verhältniss derselben zu einander nichts Näheres angeben zu können. Die Theorie gelangt daher nicht zu einem bestimmten Princip, wonach sie die Grade der sittlichen Billigung und den sittlichen Werth der verschiedenen Theile des höchsten Guts, der Vergnügungen bestimmen könnte. Ein gewisses Princip liegt zwar in dem Umfange der Neigungen, in der Beziehung derselben auf die möglichst allgemeine Glückseligkeit. Allein es fragt sich, ob die Qualität hier durch die Quantität oder die sittliche Würde durch den Umfang der Neigungen bestimmt werden kann, ob wir z. B. die Pflichten der allgemeinen Menschenliebe über die der innigen Familienliebe und Freundschaft stellen dürfen. Ferner besitzt die Theorie in diesem Maasstab der Neigungen kein Princip, um den sittlichen Werth der anderen Thätigkeiten und Güter des Lebens, der Wissenschaft, Kunst, des Wohlstands, des Staats zu bestimmen. So nehmen z. B. Wissenschaft und Kunst eine sehr untergeordnete Stellung ein, weil sie nicht in unmittelbarer Verbindung mit den liebreichen Neigungen stehen, obgleich dem Wissen für die Disciplin der Neigungen eine so grosse

Bedeutung eingeräumt wird. Zwischen dem durchaus Subjectiven der Neigungen, des Gefühls und den objectiven weltlichen Verhältnissen steht zwar die Vernunft, aber diese vermag in der bezeichneten untergeordneten Function dem sittlichen Gefühl nicht die Ausbildung und Verbesserung zu gewähren, deren es in seiner von H. zugegebenen wirklichen Unvollkommenheit sehr fähig und bedürftig ist. Die Theorie erhebt sich also nicht wesentlich über den Standpunkt des individuellen Gefühls und des gemeinen Bewustseins; sie legt selbst ein Bekenntniss ihrer Schwäche ab in der Bemerkung, dass wir Tugend und Laster nur in ihren äussersten Graden von einander unterscheiden können. Ferner bleiben auch hier die Neigungen der Selbstliebe ausser dem Bereich der sittlichen Beurtheilung, da nur ihr Uebermaass oder ihre Schwäche als unsittlich verworfen werden kann. Es wird überhaupt die Beziehung der sittlichen Handlungen auf den Endzweck der sittlichen Vollkommenheit des Individuums nicht näher nachgewiesen, nicht einmal von den individuellen Tugenden. So wird z. B. die Weisheit nur aufgefasst als Mittel für die andern socialen Tugenden. So wird die Pflicht der Wahrhaftigkeit nur dadurch begründet (II, 10), dass unsere Herzen die Falschheit verdammen und wir einsehen, dass der Betrug das menschliche Leben aller Vortheile beraubt, welche aus gegenseitigem Vertrauen entspringen. Die Rechts- und Staatslehre Hutchesons hat dieselben Vorzüge und Mängel, wie die Sittenlehre, die Vorzüge, dass sie das sittliche humane Moment möglichst hervorhebt, den Mangel der Unbestimmtheit des Princips.

Hume 1711—1776.

In Edinburg geboren, einer alten edlen Familie angehörend, sollte er der juristischen Laufbahn sich widmen, aber er gab sich schon früh mit Vorliebe den Studien der Philosophie und Geschichte hin. Er lebte einige Zeit als Gesandschafts-Secretär in Frankreich, später als Privatgelehrter meistens in England. Sein erstes Hauptwerk, das über die menschliche Natur, „als ein Versuch die experimentelle Methode des Denkens auf dem Gebiete

der Moral einzuführen", erschien zuerst 1738. Seine moralischen und politischen Versuche, wie auch der über den menschlichen Verstand, welche wesentlich dasselbe in einer mehr eleganten populären Darstellung enthalten, erschienen nach und nach, und nach seinem Tode erst die Gespräche über die natürliche Religion. Obgleich er die leichtere populäre Behandlungsweise für vorzüglicher und ruhmvoller hält, so gesteht er doch auch der abstractwissenschaftlichen eine grosse Bedeutung zu. Der Geist der Regelmässigkeit der Methode, der für alle Berufszweige der Wissenschaften und Künste nöthig sei, werde durch diese Studien gefördert, welche ausserdem einen Zuwachs zu den wenigen sichern und harmlosen Freuden des menschlichen Geistes bringen. Nur die diesen Untersuchungen eigene Dunkelheit sei ermüdend, schmerzlich, irre führend. Man könne indess von allen abstrusen Dingen sich befreien durch die genaue Analyse der Fähigkeiten des menschlichen Geistes, welche zeigt, dass wir in unserm Denken und Erkennen nicht über die in den Erscheinungen selbst gegebenen Ursachen hinauskommen, dass wir also Wesen und Substanz der Dinge nicht erfassen. Unsere Wissenschaft soll menschlich sein, eine unmittelbare Beziehung zur Thätigkeit und Gesellschaft haben, uns zu anderen Beschäftigungen und Unterhaltungen nicht unfähig machen. H. stellt sich die Aufgabe, durch die Vereinigung tiefer Untersuchungen mit Klarheit die Grundlage der abstrusen Philosophie zu untergraben, welche bisher nur als Schutz für den Aberglauben und als Schlupfwinkel für Irrthum und Absurdität gedient habe.

Von seinem kritischen skeptischen Standpunkt aus gelangt H. nicht zu der Ausbildung einer objektiven Weltansicht. Er giebt jedoch zu, dass die absolute Skepsis nicht festzuhalten sei und dass alle Wissenschaften unwillkürlich dazu leiten, eine höchste göttliche Intelligenz anzunehmen. „Es ist evident, dass die Werke der Natur eine grosse Analogie mit den Werken der Kunst haben und daraus müssen wir nach allen Regeln eines guten Raisonnements schliessen, dass ihre Ursachen eine proportionale Analogie haben und dass wir der höchsten Ursache einen weit höheren Grad von Kraft und Energie beilegen müssen, als wir im Menschen

beobachten. Hiermit ist die Existenz einer Gottheit durch die Vernunft offenbar bewiesen. Wenn wir streiten, ob wir auf Grund dieser Analogie ihn als eigentlichen Geist oder Intelligenz bezeichnen können, trotz der weiten Differenz, die vernünftigerweise zwischen ihm und den menschlichen Geistern vorausgesetzt werden muss: was ist dies anderes, als ein blosser Wortstreit?" — In den Gesprächen über die natürliche Religion giebt selbst der Skeptiker zu, dass die Gedanken und Aussichten, welche von dem rationalen Philosophen als die des ächten Theismus aufgestellt werden: dass wir Geschöpfe eines vollkommnen guten weisen Wesens sind, das uns zum Glück erschuf, welches, da es uns unermessliche Triebe des Guten einpflanzte, unsere Existenz bis in alle Ewigkeit verlängern wird, um unser Glück vollständig zu machen — dass diese Gedanken mehr als Aussichten seien. Es wird jedoch auch dieser wahren Religion und Philosophie kein Einfluss auf die Moral eingeräumt. Der moralische Mensch, bemerkt er (Essays I, 17), ist zufrieden mit dem, was ihm von Gott beschieden ist; indem er die Tugend selbst als seine Belohnung achtet, erkennt er dankbar die Güte des Schöpfers an, welcher dadurch, dass er ihn ins Dasein rief, ihm Gelegenheit gewährte, einen so unschätzbaren Besitz einmal zu erlangen.

Ausgangspunkt der Moral und Begriff der sittlichen Handlung.

H. glaubt (Essays I, 18) als ein umfassendes unzweifelhaftes Princip den Satz aufstellen zu können, dass es nichts an und für sich selbst Werthvolles oder Verächtliches, Schönes und Hässliches giebt, sondern dass diese Attribute entstehen aus der besonderen Constitution in dem Organismus der menschlichen Gefühle und Neigungen. Das Gefühl, sucht er zu zeigen, erleidet eine Aenderung gemäss dieser Organisation; wir können nicht aus dem Werth des Gegenstandes, den eine Person verfolgt, ihren Genuss bestimmen, sondern nur aus ihrer Leidenschaft; ist diese stark, dauernd, erfolgreich, so ist der Mensch glücklich. Mit diesem Grundprincip hängt eng zusammen ein zweiter Grundsatz (Essays I, 16): der grosse Zweck aller menschlichen Thätigkeit

ist das Erreichen des Glücks; Alle verfolgen denselben Zweck in verschiedenen Abstufungen. Da nun unser Glück abhängt von unserer ursprünglichen Organisation, so mögen wir die Natur uns leiten lassen, welche uns so weise organisirt hat. Ohnedem vermag ja Kunst und Reflexion das Ganze meiner Gefühle und Leidenschaften eben so wenig zu ändern, als das Blut in meinen Adern einzuhalten. Glücklich bloss in sich selbst zu sein, das ist das Streben der Anmassung und des Stolzes. Allerdings wäre es Thorheit für ein vernünftiges Wesen, die Vernunft zu vernachlässigen; aber in der auf dieselbe gestützten grämlichen Apathie der Stoiker ist das wahre Glück nicht zu finden. Die socialen Tugenden haben überall eine überwiegende Energie, welche Kummer und sinnliches Vergnügen nicht besiegen können; die höchste Freude gewähren sie, wenn sie allen Erdenstaub abschüttelnd uns zu würdigen Handlungen treiben. Glücklich der Mann, dessen günstiges Glück ihm gestattet, der Tugend zu bezahlen, was er der Natur verdankt und das grossmüthig zu schenken, was sonst durch eine grausame Nothwendigkeit ihm entrissen werden müsste! In dem wahren Weisen und Patrioten ist vereinigt, was die menschliche Natur auszeichnen oder einen sterblichen Menschen zu einer Aehnlichkeit mit der Gottheit erheben kann: das sanfteste Wohlwollen, die unverzagteste Entschlossenheit, die erhabenste Liebe der Tugend, alles dies belebt nach einander die entzückte Brust. — Was die Belohnung der Tugend betrifft, so war die Natur nachsichtig gegen menschliche Schwäche und hat die Tugend mit der reichsten Mitgift ausgestattet. Indem sie Sorge trug, dass die Anlockungen des Interesses nicht solche Verehrer anzögen, welche unempfindlich für den ursprünglichen Werth einer so göttlichen Schönheit wären, hat sie weise vorgesehen, dass diese Mitgift nur Reize hat in den Augen derer, welche schon von der Liebe zur Tugend durchdrungen sind. Ruhm ist das Loos der Tugend, die süsse Belohnung ehrenvoller Bemühungen. Die glücklichste Gemüthsstimmung ist also die tugendhafte, d. h. die, welche zur Thätigkeit in Geschäften führt, uns empfänglich macht für sociale Leidenschaften, das Herz stählt gegen die Schläge des Schicksals, die

Neigungen auf ein gewisses Maass zurückführt, unsere eigenen Gedanken zu einer Unterhaltung für uns macht und uns mehr zu socialen als zu sinnlichen Vergnügungen leitet. Obgleich also im Allgemeinen die guten und schlechten Eigenschaften der Menschen, mehr als man sich einbildet, die Ursachen ihres guten und schlechten Glücks sind und mit den Tugenden, besonders den socialen, innere Befriedigung, Achtung der Menschen, Wohlfahrt verbunden ist, so kann doch, wie H. näher ausführt, diese Vereinigung der Tugend mit dem Glück keineswegs als eine beständige regelmässige angesehen werden. Vermöge der Unordnung und Verwirrung in den menschlichen Angelegenheiten sind nicht nur die sehr wichtigen Güter des Glücks und der körperlichen Naturgaben ungleich unter die Tugendhaften und Lasterhaften vertheilt, sondern auch der Geist nimmt bis zu einem gewissen Grade an dieser Unordnung Theil: der würdigste Charakter geniesst, vermöge der wahren Beschaffenheit der Leidenschaften, nicht immer des höchsten Glücks und die Verwirrung oder der Schmerz des Lasters wird von der Natur nicht genau nach den Stufen des Lasters gemessen. So wird z. B. eine düstere melancholische Gemüthsart, welche das Leben verbittert und unglücklich macht, bei sehr würdigen Charakteren gefunden. Ein selbstsüchtiger Bösewicht dagegen besitzt oft weit über sein Verdienst eine Elasticität und Lebendigkeit des Gemüths und eine gewisse Fröhlichkeit des Herzens, welche, wenn sie von gutem Vermögen begleitet ist, einen Ersatz bietet für die Unruhe und Gewissensbisse, die aus den übrigen Lastern entstehen. Auch gereichen einzelne gute Eigenschaften nicht selten den Menschen zum Unglück.

H. geht demnach in seinem Hauptwerk näher auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur zurück, woraus die sittlichen Gefühle entspringen. Die Empfindung der Lust oder Unlust macht das erste wirkende oder practische Princip der menschlichen Seele aus. Aus ihr entsteht die Vorstellung von etwas Gutem oder Bösem, wodurch die Leidenschaft, eine fühlbare heftige Gemüthsbewegung, erweckt wird und zwar entweder direct oder indirect. Unmittelbare Wirkungen der Lust und Unlust sind die directen Leidenschaften: die des Verlangens und Abscheus, der Freude

und Traurigkeit, der Furcht und Hoffnung nebst dem Wollen. Wird der Eindruck der Lust und Unlust durch ein Object bewirkt, welches mit uns oder mit Anderen verbunden ist, so entstehen durch die Modifikation der Neigung und Abneigung gegen uns und Andere die indirecten Leidenschaften des Stolzes und der Demuth, der Liebe und des Hasses. Da dieselben stets angenehm oder unangenehm sind, so gewähren sie den directen eine gewisse Stärke, vermehren unser Verlangen oder unseren Abscheu. Gehört also das Wollen zu den unmittelbaren Wirkungen der Lust und Unlust als „diejenige natürliche Impression, deren wir uns bewusst sind, wenn wir wissentlich einer neuen Bewegung des Körpers oder einer neuen Wahrnehmung unserer Seele die Entstehung geben“, so versteht sich von selbst, dass nach H. die Freiheit des Willens nur den Zwang von Aussen ausschliesst und dass der Wille im Wesentlichen durch die vorhandene Leidenschaft, nicht durch die Vernunft bestimmt wird. Er sucht diesen letzteren Satz zu beweisen. Die Vernunft, d. h. das Vermögen Wahrheit zu entdecken, kann es nicht bewirken, dass uns die Objecte mit Lust oder Unlust erfüllen. Vermag dieselbe also für sich allein niemals ein Handeln hervorzubringen, so ist sie auch nicht im Stande den Willen zu hindern oder mit Gemüthsbewegungen zu streiten, denn wenn sie der Leidenschaft einen Stoss in entgegengesetzter Richtung geben könnte, so müsste sie auch für sich ein Wollen hervorbringen können. Sie ist also und muss sein eine Sclavin der Leidenschaften. Auch widerspricht die Leidenschaft der Vernunft nur, insofern sie mit gewissen Vorstellungen verbunden ist. Eine Leidenschaft kann nur durch eine entgegengesetzte aufgehalten werden und eine solche ist auch wirklich in der Vernunft enthalten, wenn sie actuell auf den Willen einwirkt. Es giebt nämlich stille ruhige Leidenschaften, welche mehr durch ihre Wirkungen als durch Unruhe im Gemüth zum Bewusstsein kommen, wie z. B. die Liebe zum Leben, die Zärtlichkeit gegen Kinder, die allgemeine Neigung zum Guten; diese werden leicht in irrthümlicher Weise für Bestimmungen der Vernunft gehalten. Ein Mann, sagen wir z. B., ist fleissig in seinem Beruf aus Vernunft, d. h. aus einem ruhigen Begehren nach Vermögen. Dieselben Gegenstände, welche sich der Vernunft

empfehlen, wenn sie uns fern stehen, werden Gegenstände unserer eigentlichen Leidenschaften, wenn sie in nähere Beziehung zu uns treten. Ueberhaupt aber bestimmen die Leidenschaften nicht den Willen nach dem Grade ihrer Heftigkeit, denn gar häufig handeln die Menschen, wenn sie ihr Interesse verfolgen, heftigen Leidenschaften entgegen. Die stillen Leidenschaften, wenn sie durch Reflexion gestärkt und durch Entschlossenheit unterstützt werden, vermögen jene in ihren wüthendsten Bewegungen zu lenken. Das was wir Seelenstärke nennen, schliesst ein Uebergewicht der ruhigen Leidenschaften ein.

Steht es nun aber fest, dass die Passion den Willen ursprünglich, die Vernunft denselben nur secundär bestimmt, so folgt, dass der Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen nicht allein in der Vernunft, sondern in den Leidenschaften, im Gefühl der Lust und Unlust liegt. Die moralischen Vorstellungen bewirken Leidenschaften und Handlungen, können also nicht bloss in Begriffen gegründet sein. Die Erfahrung zeigt, dass der Eindruck der Tugend angenehm, der des Lasters unangenehm ist. Tugend ist eine Handlung oder Eigenschaft des Geistes, welche dem Zuschauer ein angenehmes Gefühl der Billigung gewährt; unser Beifall liegt, wie bei Gegenständen der Schönheit in dem unmittelbaren uninteressirten Vergnügen, das sie uns gewähren. In diesem Gefühl ist der Zweck, in der Vernunft die Aufklärung über die Mittel enthalten, denn nur die Vernunft kann uns belehren über die Tendenz der Handlungen und über ihre wohlthätigen Folgen. Damit nun aber die Vernunft der wohlthätigen nützlichen Tendenz vor der verderblichen den Vorzug gebe, muss ein Gefühl seine Macht entfalten, denn Nutzen ist nur Tendenz zu einem gewissen Zweck und wäre dieser gleichgültig, so würden es auch die Mittel sein. Dies Gefühl kann kein anderes sein, als das der Freude über das Glück der Menschen und der Unwille über ihr Elend: hierauf also sind Tugend und Laster gerichtet. Man kann nicht ins Unendliche hin fragen: warum thust du das? Etwas muss begehrenswerth sein um seiner selbst willen und wegen seiner unmittelbaren Uebereinstimmung mit menschlichen Gefühlen und Neigungen. Ist also Tugend ohne Rücksicht auf Belohnung ihrer selbst willen begehrenswerth, bloss wegen der

unmittelbaren Befriedigung, welche sie gewährt, so muss es ein Gefühl, einen innerlichen Geschmack oder wie wir es nennen mögen, geben, um moralisches Gut und Uebel zu unterscheiden. Das Gefühl der Tugend und des Lasters hat eine productive Kraft, indem es alle Gegenstände mit den aus dem Innern entliehenen Farben schmückt; es fängt in gewisser Weise eine neue Schöpfung an; es wird, indem es Lust oder Schmerz, Glück oder Unglück gewährt, ein Impuls für Begehren und Wollen.

Hume erörtert nun näher die allgemeinen Bedingungen für die sittliche Billigung und zwar zunächst diejenigen, die im handelnden Subject selbst liegen. „Eine sittliche Handlung vermag jenes Gefühl der Befriedigung zu gewähren nur als Zeichen einer Eigenschaft oder des Charakters des Individuums; sie muss von beharrlichen Principien des Gemüths ausgehen, welche sich über das Betragen verbreiten und Bestandtheile des persönlichen Charakters ausmachen". — Dagegen verwirft Hume der bezeichneten naturalistischen Auffassung zufolge das Moment der Willensfreiheit. „Die moralischen Tugenden der Alten und alle Eigenschaften, welche den grossen Mann ausmachen, sind unwillkürlich und nothwendig. Es ist meistens der Seele ganz unmöglich, ihren Charakter in irgend einem bedeutenden Punkt zu ändern; die tadelnswürdigen Eigenschaften hängen nicht von der Willkür ab. Warum sollte auch Tugend und Laster nicht eben so unwillkürlich sein als Schönheit und Hässlichkeit?" Es entgeht H. nicht, dass er hierdurch, indem sein Begriff der Tugend mit dem der Naturgaben oder Talente zusammenfällt, mit der gewöhnlichen Moral sich in Widerspruch setzt und er sucht sich hierüber in einem besonderen Anhang zu den „Versuchen" zu rechtfertigen. Er beruft sich zunächst darauf, dass in keiner Sprache die Grenzen zwischen Tugenden und Talenten genau bestimmt oder durch eine präcise Definition bestimmbar seien, dass vielmehr überall auch diejenigen schätzenswerthen Eigenschaften und intellectuelle Tugenden, die gar nicht von unserer Wahl abhängen, doch als Tugenden und verdienstlich angesehen würden. Auch von den Alten sei dies geschehen, erst die neueren christlichen Philosophen, welche das Sittliche ohne Rücksicht auf die menschliche Natur theils vom theologischen, theils vom Standpunkt der Civilgesetze

als geschützt durch Lohn und Strafe auffassten, hätten das Moment des Freiwilligen zur Grundlage der Theorie gemacht.

Wenn ferner Hume zur Bedingung der sittlichen Handlung die Uneigennützigkeit der Motive macht, so musste er die Theorie der Selbstliebe widerlegen, wobei er sich zugleich auf Hutcheson und Butler beruft. Solche Ansichten, meint er, beruhen theils auf einer Verwirrung der Begriffe, theils auf dem offenbaren Fehlschlusse, dass man die Gefühle der Lust wie auch des Lobes und Tadels, welche mit der Tugend unwillkürlich verbunden sind, zum Motive oder zur Ursache ihrer Hervorbringung macht. Eitelkeit ist so wenig mit Tugend verbunden und die Liebe des Ruhms lobenswerther Handlungen nähert sich so sehr der Liebe lobenswerther Handlungen um ihrer selbst willen, dass diese beiden Leidenschaften sich mehr mischen, als andere Arten der Gefühle. Mag es sein, dass das vorherrschende Motiv uns selbst verborgen bleibt, wenn es mit anderen Motiven vermischt ist, so giebt es doch tausend Instanzen und Beispiele eines allgemeinen Wohlwollens in der menschlichen Natur, wo kein wirkliches Interesse uns an den Gegenstand bindet, wo eine solche Leidenschaft aus dem imaginären Interesse der Selbstsucht nur mit grosser Schwierigkeit erklärt werden könnte. Es giebt Leidenschaften, die aus der innern Constitution unseres Geistes hervorgehen, z. B. eine ursprüngliche Neigung zum Ruhm ehe wir einen Genuss davon erndten und ihn aus Selbstliebe verfolgen können. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit Wohlwollen und Freundschaft; diese Neigungen entstehen ursprünglich aus dem Organismus unseres Gemüths und werden später, nachdem sie unser eigenes Gut geworden sind, aus den combinirten Motiven des Wohlwollens und der Selbstbefriedigung verfolgt.

Wir haben endlich unsere Aufmerksamkeit darauf zu richten, wie jenes wesentliche Merkmal der sittlichen Handlung, das uninteressirte Gefühl der Lust im Zuschauer zu Stande kommt. Es ist vermittelt durch die Phantasie mit welcher wir uns in fremde Zustände versetzen, durch die Sympathie. Die Harmonie der menschlichen Seelen ist so eng und innig, dass ein Mensch, sobald er sich mir nähert, mich mit allen seinen Meinungen erfüllt und mein Urtheil mehr oder weniger auf seine Seite zieht. Nun

können die sittlichen Gefühle entweder von der blossen Auffassung oder der Erscheinung der Charaktere und Leidenschaften entstehen oder von der durch Vernunft erworbenen Einsicht, dass sie auf die Glückseligkeit des Menschengeschlechts oder einzelner Individuen abzielen. Beide Ursachen sind in unseren moralischen Urtheilen vermischt; die letzteren jedoch haben den grössten Einfluss, besonders in allen wichtigen Fällen. Die moralische Lust ensteht überhaupt aus vier verschiedenen Quellen: wir empfinden Lust bei der Vorstellung eines Charakters, der von Natur geschickt ist, Anderen oder der Person selbst, die ihn besitzt, nützlich zu sein und der für Andere oder die Person selbst angenehm ist. Eigenschaften, welche nicht diese Wirkung haben, können als persönliches Verdienst nicht angerechnet werden, wo Menschen, ihrer natürlichen Vernunft gemäss, ohne den täuschenden Firniss des Aberglaubens und falscher Religion urtheilen. Cölibat, Fasten, Busse, Kasteiung, Demuth und der ganze Zug der Mönchstugenden werden von Menschen von gesunder Vernunft verachtet, weil sie in keiner Rücksicht dem Menschen dienen, weder sein Glück in der Welt befördern, noch ihn zu einem werthvollen Mitglied der Gesellschaft machen, noch ihn zu der Unterhaltung der Gesellschaft befähigen, noch seine Kraft der Selbstbefriedigung vermehren, vielmehr das Gegentheil davon bewirken.

Zum Begriff des sittlichen Gefühls gehört endlich das, dass es ein universelles, allen Menschen gemeinsames, die Sittlichkeit also Menschlichkeit ist. Ein gewisses Wohlwollen, wie gering es auch sei, ist in unsere Brust gelegt; es muss und kann bewirken, dass das dem Menschengeschlecht Nützliche dem Verderblichen vorgezogen wird. Diese sittlichen Gefühle nämlich sind nicht nur dieselben in allen Menschen, sondern das Betragen und der Charakter eines Jeden wird durch dieselben Gegenstand der allgemeinen Billigung in der Gesellschaft und Unterhaltung. Sie bilden hierdurch gewissermassen die herrschende Parthei der Gesellschaft oder des Menschengeschlechtes gegen die selbstischen Leidenschaften oder Laster, welche ursprünglich stärker sind, aber die Menschen vereinzeln, denn sie bringen verschiedene Gefühle in jedem Individuum, nach seiner besonderen Lage, hervor, machen es gegen den grössten Theil der Menschen ganz gleichgültig und

rücksichtslos. Eine andere Triebkraft unserer Constitution, welche dem sittlichen Gefühl einen bedeutenden Zuwachs von Kraft gewährt, ist die Ruhmliebe. Wir werden durch dieselbe häufig veranlasst, zu erwägen, wie unser Betragen in den Augen derjenigen erscheint, die sich uns nähern. Diese beständige Gewohnheit, uns selbst zu überwachen, erhält alle Gefühle von Recht und Unrecht lebendig und erzeugt in edlen Naturen eine gewisse Ehrfurcht vor sich selbst sowohl als Anderen, welche die sicherste Wächterin jeder Tugend ist. Hier ist die Kraft mehrerer Sympathieen entwickelt; die thierischen Vergnügungen sinken gradweise in ihrem Werthe, während jene innere Schönheit und moralische Grazie erlangt und die Seele mit jeder Vollkommenheit ausgerüstet wird.

Nach der Erörterung des Begriffs der Tugend geht nun H. dazu fort, den aufgestellten Principien gemäss die einzelnen Tugenden in ihrem Ursprung und in ihrer Tendenz zu erklären. Es versteht sich von selbst und wird auch zuweilen angedeutet, dass Alles was im Bereich der Tugend liegt, als Gegenstand der Pflicht zu betrachten sei. Allein von einer näheren Begründung der Pflicht konnte von diesem naturalistischen Standpunkt aus nicht die Rede sein: die Pflichten werden, wie die Tugenden, entweder durch natürliche Neigungen oder durch die Rücksicht auf die Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft bestimmt.

Die Lehre von den Tugenden.

Wenn das in der Organisation unserer Natur liegende sittliche Gefühl im Allgemeinen den Impuls zu sittlichen Handlungen giebt, und die Vernunft nur die Mittel derselben erwägt, so schliesst dies doch, nach H., nicht aus, dass auch die Vernunft das sittliche Gefühl zu unterstützen vermöge. Die Einwirkung der Vernunft und Philosophie auf das sittliche Gefühl ist eine unmerkliche, indirecte; sie macht die Gemüthsart sanfter und menschlicher, schwächt die Leidenschaften des Interesses und Ehrgeizes und nährt die höheren Gefühle. Wer beständig über sich wacht und seine Abweichungen von dem sittlichen Ideal erkennt, der wird mit der Zeit in seiner Gemüthsart eine Veränderung

zum Bessern finden. Die Philosophie kann oft besondere Betrachtungen, Umstände beibringen, welche uns sonst entgangen wären und hierdurch die Leidenschaften mässigen oder erregen. Freilich nützen absichtliche, nicht natürliche Ansichten nicht viel; die Reflectionen der Philosophie sind zu fein und liegen zu fern, um eine Leidenschaft ausrotten zu können. Ein anderer Mangel derselben ist, dass sie gewöhnlich unsere lasterhaften Neigungen nicht schwächen können, ohne den Geist indifferent und unthätig zu machen. Das Leben auf genaue Regeln zurückzuführen, ist gewöhnlich ein unangenehmes, oft ein fruchtloses Geschäft. Ist überhaupt das Leben dieser ernstlichen Beschäftigung und Aengstlichkeit werth? Während wir über das Leben nachdenken, geht das Leben vorbei und der Tod behandelt auf gleiche Weise den Thoren und den Philosophen. Zweierlei Betrachtungen empfiehlt H. als einflussreich, die über die Kürze und Ungewissheit des menschlichen Lebens und die Vergleichung unserer Lage mit der der niedriger stehenden. In Rücksicht auf seine eigene Theorie bemerkt er am Schluss derselben, der moralische Sinn müsse nothwendig neue Stärke bekommen, wenn er über sich selbst nachdenkt, wenn er die Principien billigt, aus welchen er entstanden ist und in seinem Ursprunge nichts findet, als was gross und gut ist. — Ferner wird das sittliche Gefühl durch die natürliche, vernünftige Rüchsicht auf das engere Interesse unterstützt. „Die wahre Moral", bemerkt er, redet nicht von nutzloser Härte, von Leiden und Selbstentsagung; ihre einzige Absicht ist ihre Anhänger und alle Menschen so heiter und glücklich wie möglich zu machen, sie giebt irgend ein Vergnügen nur in Hoffnung reichlicher Wiedervergeltung auf; die einzige Mühe, die sie fordert ist die richtige Berechnung und der Vorzug des grösseren Glücks. Behandeln wir das Laster mit der grössten Redlichkeit und machen ihm alle möglichen Zugeständnisse, so müssen wir anerkennen, dass in keiner Hinsicht der geringste Vorwand vorhanden ist, um demselben in Rücksicht auf das eigene Interesse den Vorzug vor der Tugend zu geben, ausgenommen vielleicht in einigen Fällen der Gerechtigkeit, wo ein Mann, der die Sache streng nimmt, durch seine Redlichkeit zu verlieren scheint. Der also, denkt man vielleicht, handelt am weisesten, der die allgemeine

Regel der Gerechtigkeit anerkennt, aber von allen Ausnahmen seinen Vortheil zieht. H. bekennt, dass eine befriedigende Widerlegung dieses Raisonnements schwierig sei. Aber in allen edlen Naturen sei die Antipathie gegen Falschheit und Schurkerei zu stark, um durch einige Aussicht auf Gewinn aufgewogen zu werden. Wir sehen nicht selten Schurken mit aller ihrer vermeinten Geschicklichkeit und Schlauheit durch ihre eigenen Maximen betrogen; während sie beabsichtigen, mit Mässigung und Vorsicht zu betrügen, kommt ein versuchender Umstand vor, sie gehen in die Schlinge, aus welcher sie sich nicht herausziehen können, ohne einen gänzlichen Verlust des guten Rufs und des künftigen Vertrauens unter den Menschen. In jedem Falle aber haben sie die unschätzbare Befriedigung eines Charakters in sich selbst gegen die Erlangung werthlosen Tands und Spielwerks aufgeopfert; denn wie wenig wird erfordert, um die Bedürfnisse der Natur zu befriedigen!

Indem Hume zu Erörterungen über die einzelnen Tugenden sich wendet, unterscheidet er die natürlichen, in welchen das Gute Gegenstand einer natürlichen Leidenschaft ist und die künstlichen der Gerechtigkeit, welche nicht aus der Sympathie mit dem allgemeinen Wohl erklärt werden können, da eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit, für sich betrachtet, dem allgemeinen Wohl entgegen sein kann.

a) Die natürlichen Tugenden.

Humes Darstellung in der früheren Schrift über die menschliche Natur und die in den Versuchen stimmen in der bezeichneten Tendenz überein, dass sie die sittliche Billigung der Tugenden in Rücksicht auf ihre Wirkungen zum Gegenstand haben, aber die erstere einfachere Darstellung fasst diese Wirkungen bestimmter auf in Beziehung auf die Leidenschaften des Stolzes und die der Liebe; die letztere verfolgt die Wirkungen der Nützlichkeit und des Angenehmen für uns und für Andere mehr universell und populär. Wir folgen zunächst der ersteren Richtung.

Was die Tugenden betrifft, welche den Stolz erregen, die der Seelengrösse, so nimmt H. zunächst die Leidenschaft des

Stolzes in Schutz gegen die Ungunst, in welcher derselbe besonders bei eitlen thörichten Menschen steht, denn diese, welche sich überall nach Menschen umsehen die noch thörichter sind als sie selbst, um sich bei der Betrachtung ihrer Talente in guter Laune zu erhalten, werden durch den Stolz beleidigt. Allein obgleich eine übertriebene Ansicht von unseren eigenen Verdiensten unangenehm und tadelhaft ist, so giebt es doch zur Regulirung unseres Lebens nichts Nützlicheres, als ein gehöriger Grad von Stolz, der uns unseren eigenen Werth fühlen lässt und eine gewisse Zuversicht zu allen Unternehmungen einflösst. Fähigkeiten mit denen Jemand nicht bekannt ist, sind unnütz und es ist vortheilhafter, unser Verdienst zu hoch, als es zu niedrig anzuschlagen. Freilich werden alle directen Ausdrücke des Stolzes den Regeln der guten Lebensart zufolge verworfen und diese Regeln sind nöthig, da Jeder eine erstaunliche Partheilichkeit für sich selbst hat und niemals wissen kann, ob seine Achtung gegen sein Verdienst einen gehörigen Grund hat. Aber die Demuth, welche der Anstand fordert, geht nicht über die Aussenseite hinaus und ein ächter guter Stolz oder Selbstschätzung, wenn sie gehörig verborgen ist und guten Grund hat, ist ein wesentlicher nothwendiger Bestandtheil des Charakters für einen Mann von Ehre, um seine Handlungen darnach zu ordnen. Das Verdienst des Stolzes rührt von zwei Umständen her: er macht uns zu Geschäften fähiger und gewährt ein unmittelbares Vergnügen; er verliert aber diesen Vortheil, sobald er die gehörigen Grenzen überschreitet. Muth, Unerschrockenheit, Ehrbegierde, Ruhmliebe, Grossmuth und alle die übrigen glänzenden und Helden-Tugenden haben offenbar eine starke Mischung von Selbstachtung in sich und erhalten einen grossen Theil ihres Verdienstes aus dieser Quelle.

Einen ganz anderen Ursprung hat das Verdienst der Tugenden der Güte und des Wohlwollens. Ein Hang zu diesen zärtlichen socialen Leidenschaften macht einen Menschen in allen Theilen seines Lebens angenehm und nützlich und giebt selbst den Eigenschaften, die sonst der Gesellschaft nachtheilig werden könnten, z. B. dem Muth, Ehrgeiz, einem grossen Verstande dieselbe Richtung. Wir nehmen vermöge einer unmittelbaren

Sympathie mit den Charakteren, die den unsrigen ähnlich sind, Antheil an der Freude, welche die Liebe einer Person in ihr selbst und Anderen erweckt. Wenn wir eine Eigenschaft bei Jemand finden, welche ihn denen, die mit ihm leben und umgehen lästig und unangenehm macht, so erkennen wir dieselbe ohne Weiteres als tadelnswerth oder fehlerhaft. Gedenken wir der guten Eigenschaft von Jemand, so erwähnen wir stets das was ihn zu einem guten Gesellschafter, einem gefälligen Freunde, einem edlen Herrn, einem angenehmen Ehemann und gütigen Vater macht. Es ist die zuverlässigste Regel, dass der Charakter von Jemand als vollkommen in so weit anerkannt werden muss, wenn kein einziges Lebensverhältniss sich findet, in welchem man nicht mit ihm stehen möchte.

Wir fügen zu diesen Grundzügen der Lehre einige Bemerkungen aus den Versuchen hinzu. Die socialen Tugenden leiten ihr Verdienst vorzugsweise aus dem allgemeinen Nutzen ab, aber sie haben auch eine natürliche Schönheit und Liebenswürdigkeit, wodurch sie die Achtung und die Neigungen der Menschen in Anspruch nehmen. Wenn die natürlichen Talente und Geschicklichkeiten von Jemand uns die Aussicht auf glücklichen Erfolg, Fortschritt, Erhebung, eine stetige Herrschaft über Vermögen und die Ausführung grosser oder vortheilhafter Unternehmungen gewähren, da fühlen wir unmittelbar gegen ihn ein Wohlgefallen, eine Hochachtung entstehen: hierher gehören die Eigenschaften der Klugheit, des Urtheils, der Vorsicht, der industriellen Thätigkeit, der Frugalität. Rechtschaffenheit, Treue, Wahrhaftigkeit werden gepriesen wegen ihrer unmittelbaren Tendenz, das Interesse der Gesellschaft zn befördern, aber wenn sie einmal auf dieser Grundlage feststehen, so werden sie auch als vortheilhaft für die Person selbst angesehen und als die Quelle jenes Vertrauens, welches allein einem Manne im Leben eine Bedeutung giebt. Bei der Schätzung der körperlichen Eigenschaften kommt die Schönheit als Zeichen von Kraft und die Vorstellung des Nutzens in Betracht. Die Achtung der Reichen und Mächtigen kommt her von dem Genuss, der dem Zuschauer durch die Bilder der Wohlfahrt, des Glücks, der Behaglichkeit, des Ueberflusses, des Ansehens und der Befriedigung jeder Begehrung

mitgetheilt wird. — Es giebt ferner eine Gattung von geistigen Eigenschaften, welche ohne irgend einen Nutzen, eine Tendenz zu weiterem Wohl für die Gesellschaft oder den Besitzer, eine Zufriedenheit über den Zuschauer verbreiten. Ihre unmittelbare Empfindung ist angenehm für die Person, welche sie besitzt; Andere gehen auf diese Stimmung ein und empfangen das Gefühl durch eine Ansteckung oder natürliche Sympathie, und da wir nicht umhin können zu lieben das was gefällt, so entsteht ein freundliches Gefühl gegen den, der uns so viele Befriedigung mittheilt. So Frohsinn und Heiterkeit. Die Seelengrösse oder Charakterwürde durchdringt uns mit dem edlen Stolze und Geiste, der aus bewusster Tugend entsteht. Wir entschuldigen nie den absoluten Mangel derselben, die Gemeinheit. Der Muth hat durch seine Nützlichkeit für das Gemeinwesen und für den, der ihn besitzt, eine einleuchtende Grundlage des Verdienstes, aber derselbe hat ausserdem noch einen bsonderen Glanz, den er ganz aus sich selbst; aus dieser edeln von ihm unzertrennlichen Erhebung ableitet. Hierher gehört auch die philosophische Ruhe, die von stumpfer Gefühllosigkeit wohl zu unterscheiden ist. Die Alten, die Heroen in Philosophie, Krieg und Patriotismus, haben eine Grösse und Stärke des Gefühls, welche unsere niedrigen Seelen in Erstaunen setzt. Sie dagegen würden die Stufe der Menschlichkeit, Milde, Ordnung und anderer socialer Tugenden der neueren Zeit zu bewundern gehabt haben, wenn sie davon eine Vorstellung hätten haben können. — Was endlich die unmittelbar Anderen angenehmen Eigenschaften oder Tugenden betrifft, so bewirken gute Lebensart, feine Sitten, Höflichkeit, abgesehen von ihrem Nutzen, Zuneigung, befördern Achtung und steigern ausserordentlich das Verdienst der Person, welche ihr Betragen nach jenen Regeln regulirt. Dazu kommen Witz und Freimüthigkeit. Die Vorstellung der Wirkungen dieser angenehmen Eigenschaften hat einen angenehmen Einfluss auf unsere Imagination. Auch ein edles wohlbegründetes Selbstgefühl und eine Begierde nach Ruf, Ruhm gehört zu diesen angenehmen Eigenschaften und scheint untrennbar zu sein von Tugend, Genie, und edler Gesinnung. Dagegen wird mit grossem Recht die Eitelkeit als ein Fehler angesehen; sie besteht in einem ungemässigten Zuschau-

stellen unserer Vortheile, Ehren, Vorzüge, in einer lästigen und offenen Forderung von Lob und Bewunderung, welche die geheime Eitelkeit und den Ehrgeiz Anderer verletzt, daneben auch ein sicheres Symptom des Mangels an wahrer Würde und Hohheit des Geistes ist.

b) Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist nicht aus der allgemeinen Menschenliebe abzuleiten, denn diese existirt nicht als Leidenschaft, unabhängig von persönlichen Eigenschaften, Dienstleistungen, Verhältnissen im menschlichen Gemüth. Wir nehmen wohl alle in einem gewissen Grade an dem Glück oder Unglück Anderer Antheil, aber das ist Folge der Sympathie. Wenn eine solche angeborene Menschenliebe unter den Menschen existirte, so würde sie auf eine ähnliche Weise zum Vorschein kommen, wie die Liebe unter den Geschwistern, welche jeden anderen Zunder der Leidenschaft entzündet; es würde ein gewisser Grad einer guten Eigenschaft eine stärkere Liebe verursachen, als der nämliche Grad einer schlechten Eigenschaft Hass bewirkt. Aber hiervon finden wir gerade das Gegentheil in der Erfahrung. Wir müssen also den Ursprung der Gerechtigkeit in der Gesellschaft aufsuchen.

Wenn die Menschen die unendlichen Vortheile des geselligen Lebens bemerken, wenn sie sehen, dass die hauptsächlichste Störung in der Gesellschaft durch die sogenannten äusseren Güter und deren Vergänglichkeit und leichten Wechsel entspringt, so müssen sie auf ein Mittel denken, diese Güter eben so beständig zu machen, als die Gaben des Geistes und des Körpers. Das kann nur dadurch geschehen, dass alle Glieder der Gesellschaft übereinkommen, dem Besitz solcher Güter Beständigkeit zu gewähren und Jedem den ruhigen Genuss dessen, was er durch Glück und Fleiss erwirbt, zu gestatten; Jeder befördert hierdurch seinen eigenen Vortheil und zugleich den der Freunde und der ganzen Gesellschaft. Diese Uebereinkunft ist kein Versprechen; sie besteht bloss in einem allgemeinen Gefühl für das gemeinsame Interesse, welches alle Glieder der Gesellschaft einander zu verstehen geben und welches sie bestimmt, ihre Handlungen

gemeinschaftlichen Regeln zu unterwerfen. Dieser Act kann recht wohl eine Convention oder Uebereinkunft heissen, da die Handlungen eines Jeden eine Beziehung auf die des Anderen haben, nämlich unter der Voraussetzung Statt finden, dass auf der anderen Seite etwas Gleiches geschehen werde. Sobald diese Convention in Rücksicht auf die Erhaltung von fremdem Besitz eingetreten ist und Jedermann einen beständigen Besitz erworben hat, so entstehen unmittelbar und zugleich die Vorstellungen von Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit. Das Eigenthum steht zum Menschen in moralischem Verhältniss und gründet sich auf die Gerechtigkeit. Der Ursprung der Gerechtigkeit erklärt den Ursprung des Eigenthums. Die Leidenschaft Güter zu erwerben oder die für den Vortheil überhaupt ist unersättlich, fortdauernd, allgemein; keine andere Leidenschaft ist stark genug, ihr hinreichend zu widerstehen, als dieselbe Leidenschaft selbst in veränderter Richtung. Es liegt nämlich ganz klar zu Tage, dass dieselbe viel besser befriedigt werden kann, wenn sie vermöge jener Convention beschränkt wird. Die Gerechtigkeit hat also ihren Ursprung in künstlichen Einrichtungen aus dem Eigennutz, der beschränkten Grossmuth der Menschen und der kargen Fürsorge, welche die Natur für ihre Befriedigung gehabt hat; eine gewisse Sympathie mit dem allgemeinen Vortheil ist die Quelle der moralischen Billigung, welche diese Tugend begleitet. Hierzu kommt später die Gesetzgebung, die Erziehung, das Verdienst und die Ehre der Gerechtigkeit. Hume verwirft demnach, um die Gerechtigkeit zu erklären, die Fiction eines Naturzustandes, da die Menschen doch wenigstens in der Gesellschaft der Familie geboren und zu einer gewissen Ordnung ihres Betragens erzogen würden. Aus der Entwicklung des wirklichen geselligen Lebens und seiner Institutionen, aus der Vereinigung zu gemeinschaftlichen Zwecken geht hervor die stufenweise Erweiterung unserer Rücksichten auf Gerechtigkeit und zwar in dem Maasse, als wir mit dem ausgedehnten Nutzen dieser Tugend bekannt werden.

Es handelt sich nun aber um eine Norm für die Bestimmung des Eigenthums. Wollte man den Besitz nach der Tugend der Individuen vertheilen, so würde dies, bei der Unvollkommenheit der Menschen, bei der Unbestimmtheit ihrer Verdienste und bei

der herrschenden Selbstliebe unausführbar und verderblich sein. Dasselbe gilt von der vollkommenen Gleichheit; die Verschiedenheit der Kunst, der Sorgfalt, der Thätigkeit der Menschen würde ohne Weiteres diese Gleichheit durchbrechen. Es muss also bei der Regulirung des Eigenthums die wirkliche Natur und Lage der Menschen berücksichtigt werden. Das natürlichste Mittel der Auskunft ist, dass Jedermann fortdauernd das zur Benutzung behält, wovon er gegenwärtig Herr ist. Die Gewohnheit söhnt uns mit Allem aus. Das Gemüth hat eine natürliche Neigung, Verhältnisse besonders ähnliche zu verknüpfen und findet hierin eine Art von Wohlbehagen oder Ruhe. Aus diesem Associationsgesetz leitet H. ab: die Verbindung des Eigenthumsrechts mit dem gegenwärtigen Besitz, das Recht der Verjährung und das der Accession. Auch das Recht der Succession ist in der Natur begründet: die Einstimmung der nächsten Verwandten ist zu vermuthen; ferner erfordert der allgemeine Vortheil, dass die Güter auf diejenigen übergehen, welche den Besitzern die liebsten sind; auch werden sie hierdurch zu Fleiss und Sparsamkeit angetrieben. Die Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung ist als das zweite Grundgesetz anzusehen. Das dritte ist das Halten der Versprechungen, von welchem H. ausführlich zu zeigen sucht, dass es nicht in der menschlichen Natur, sondern in Conventionen gegründet, dass die Treue keine natürliche Tugend sei. Diese Grundgesetze sind auf gleiche Weise nöthig zur Erhaltung der Gesellschaft: sie beschränken die Leidenschaften und befriedigen dieselben auf eine künstliche sinnreiche Weise, sie sind keine Naturgesetze, denn sie werden nach den Umständen modifizirt und haben in menschlichen Conventionen ihren Grund.

Staatsrecht.

Hat also sowohl die natürliche als die bürgerliche Gerechtigkeit im Vortheil und in menschlichen Conventionen ihren Grund, so wird dasselbe vom Staat und von den politischen Pflichten gelten, und wir bedürfen nicht der Grundlage besonderer Naturgesetze oder ursprünglicher Versprechungen. H. erklärt die Entstehung des Staats auf folgende Weise. Die den Menschen natür-

liche Selbstliebe lässt es nicht zu einer freiwilligen Beobachtung der Gerechtigkeit kommen. Da die Menschen ihre Natur nicht wesentlich ändern können, so müssen sie sich selbst auf irgend eine Weise nöthigen, die Gesetze der Gerechtigkeit gegen ihre Neigung zu beobachten. Dies geschieht durch die Einrichtung der Regierung, denn hierdurch machen die Unterthanen die Beobachtung der Gesetze zu ihrem nächsten, die Verletzung derselben zu ihrem entfernten Vortheil und die Regenten haben ein unmittelbares Interesse an der Ausübung der Gerechtigkeit, da sie mit dem gegenwärtigen Zustand zufrieden sind und nur ein entferntes Interesse an einer ungerechten Handlung der Unterthanen nehmen. Unsere bürgerlichen Pflichten sind also nicht auf die natürlichen gestützt; nicht blos die natürlichen Verbindlichkeiten des Interesses sind bei den Versprechen und bei dem bürgerlichen Gehorsam verschieden, sondern auch die moralischen der Ehre und des Gewissens. Wenn auch Versprechen in der Welt nicht existirten, so wäre doch die Regierung nothwendig; wenn aber die Versprechen nur ihre eigenthümliche Verbindlichkeit und nicht auch die Sanction der Regierung hätten, so würden sie nur wenig Wirksamkeit in der Gesellschaft haben: dies beweist, dass unsere Privatpflichten mehr von den öffentlichen abhängig sind, als diese von jenen. H. verwirft also die Theorie Locke's von einem ursprünglichen Versprechen oder Vertrag als Grundlage der Regierung und glaubt, die richtigen Schlüsse, die daraus für die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams gemacht werden, auf richtigere Principien bauen zu können. Da das Interesse des Schutzes die unmittelbare Sanction der Regierung ist, so kann die letztere nicht länger bestehen, als das erstere vorhanden ist. Wenn die Unterdrückung der bürgerlichen Obrigkeit ganz unerträglich wird, so sind wir nicht länger verbunden, uns ihr zu unterwerfen. Es ist gewiss, dass unter unseren moralischen Begriffen der eines leidenden Gehorsams sich nicht findet. Für die moralische Verbindlichkeit gilt jedoch die Regel nicht, dass mit der Ursache auch die Wirkung wegfällt; es lässt sich denken, dass die Pflicht des Gehorsams fortdauert, wo die natürliche Verbindlichkeit des Interesses, welche ihre Ursache ist, aufgehört hat. Für den gewöhnlichen Lauf der Dinge sind wir der Obrigkeit blinden Ge-

horsam schuldig und ist die Widersetzlichkeit gegen dieselbe höchst lasterhaft und verderblich, da sie zur Umkehrung der Ordnung führt. Eine Ausnahme kann nur in den Fällen statt finden, wo wir vermöge unserer Kenntniss der Natur des Regenten viele Gelegenheiten zur Uebertretung und Tyrannei voraussehen können und hierdurch veranlasst werden, eine Art von allgemeiner Regel für unser Betragen zu bilden. Es lassen sich jedoch für die Rechtmässigkeit des Widerstandes keine allgemeinen Regeln aufstellen, denn bei der grossen Verschiedenheit der Umstände kann eine gewisse Ausübung der höchsten Gewalt zu einer bestimmten Zeit für das Ganze wohlthätig sein, welche zu einer anderen Zeit höchst schädlich ist und Tyrannei verräth. Ferner ist gewiss, dass das Volk Recht hat, Widerstand zu leisten, weil es selbst in den despotischen Staaten unmöglich ist, ihm dieses Recht zu nehmen, welches auf die Nothwendigkeit der Selbsterhaltung und das Motiv des allgemeinen Besten gegründet ist. Bei gemischten Regierungsformen kommen die Fälle der Rechtmässigkeit des Widerstandes viel häufiger vor. Hier muss es erlaubt sein, den Eingriffen der höchsten Gewalt über ihre gesetzmässigen Grenzen hinaus Widerstand zu leisten, denn ausser dem, dass zum öffentlichen Wohl nichts wesentlicher gehört, als die Erhaltung der öffentlichen Freiheit, so ist es eine grosse Absurdität, in einer Verfassung Jemand ein Recht zuzugestehen ohne die Mittel es auszuführen; jeder Theil der Constitution muss das Recht haben, sich selbst gegen Eingriffe der anderen Macht aufrecht zu erhalten.

Das Recht der höchsten Staatsgewalt wird im Allgemeinen durch dieselben Principien bestimmt, wie das Eigenthumsrecht. Wie dieses zunächst durch das Interesse, dann aber nach positiven natürlichen Rücksichten auf das allgemeine Beste und nach den oben bezeichneten natürlichen Gesetzen sich bestimmt, so auch das Recht der Regierung. Wollten die Menschen ihr Betragen gegen die Regierung bloss nach dem Interesse einrichten, so würden sie die Regierung unwirksam machen. Dasselbe Interesse welches macht, dass wir uns einer Regierung unterwerfen, bewirkt, dass wir bei der Wahl eines Regenten uns an eine bestimmte Person und an eine gewisse Rgierungsform binden, ohne nach der höchsten Vollkommenheit in beiden Stücken zu streben. Das

erste von den Principien des Rechts der Oberherrschaft ist das, was fast allen am festesten begründeten Regierungen in der Welt ihre Autorität giebt, der lange Besitz in irgend einer Art von Regierungsform, oder die Succession der Fürsten. Im Anfang finden wir überall Usurpation, Rebellion, zweifelhafte Rechtsansprüche. Sind wir aber eine Zeit lang gewöhnt, einer gewissen Klasse von Menschen zu gehorchen, so nimmt jener allgemeine Instinct oder Hang, eine moralische Verbindlichkeit bei dem Gehorsam gegen das Gesetz vorauszusetzen, sehr leicht diese besondere Richtung und wählt jene Menschen zu ihrem Gegenstande. Ist eine Regierungsform nicht durch langen Besitz begründet, so genügt der gegenwärtige, diese Stelle auszufüllen und kann als zweite Quelle aller öffentlichen Gewalt betrachtet werden. Das Recht der Oberherrschaft ist nichts Anderes, als der beständige Besitz derselben, unterstützt durch die Gesetze und das Interesse der menschlichen Gesellschaft. Wir müssen entweder behaupten, dass die ganze bekannte Welt in so vielen Zeitaltern gar keine Regierung hatte, oder wir müssen gestehen, dass in allen öffentlichen Angelegenheiten das Recht des Stärkern als gültig und durch die Moral selbst gerechtfertigt angenommen werden muss, wenn ihm kein anderer Anspruch entgegensteht. Das Recht der Eroberung kann als eine dritte Quelle des Rechtsanspruchs der Fürsten angesehen werden; — die Streitigkeiten über die Rechte der Fürsten finden ihre Lösung durch das Schwert.

Politik.

Hume hat in seinen Versuchen die politischen Betrachtungen weiter geführt nach denselben natürlichen und practischen Principien. Die Politik, behauptet er, ist fähig eine Wissenschaft zu werden. So gross ist die Kraft der Gesetze und so wenig sind sie abhängig von der Laune und dem Naturell der Menschen, dass allgemeine und fast mathematisch gewisse Folgen aus ihnen abgeleitet werden können. Als eine richtige politische Maxime betrachtet er, dass Jedermann als ein Schurke oder als bloss sein Privatinteresse verfolgend vorausgesetzt werden müsse. Die Menschen sind nämlich im Allgemeinen rechtschaffener in ihren

privaten als in öffentlichen Angelegenheiten; die Schranke der Ehre wird grösstentheils beseitigt bei einer grossen Korporation, denn Jeder ist sicher bei seiner Parthei Beifall für das zu finden, wodurch er das gemeinsame Interesse fördert und er lernt sehr bald das Geschrei der Gegner verachten. Hat aber das Selbst-Interesse auf die Majorität Einfluss, so muss die ganze Korporation demselben folgen. Wenn im Staate durch eine künstliche Theilung der Macht die besonderen Interessen der Klassen und Korporationen nothwendig mit den öffentlichen zusammenwirken, so ist eine solche Regierung weise und glücklich. Diese Ansicht wird gerechtfertigt durch die Erfahrung und die Theorien der alten und neueren Politiker. Der Einwurf gegen eine solche Staatsform, dass die eine Macht die andere verschlingen könne, wird durch die Erfahrung widerlegt: der durch unsere Konstitution dem Hause der Gemeinen zugewiesene Antheil der Macht ist so gross, dass er die anderen Theile der Regierung absolut beherrscht. Wodurch also ist dieses Haus in seine Gränzen eingeschlossen, da es unserer Konstitution zufolge so viel Macht haben muss, als es fordert, also nur durch sich selbst beschränkt werden kann? Das Interesse der Korporation ist hier beschränkt durch das der Individuen; es überschreitet seine Macht nicht, weil eine Usurpation dem Interesse der Majorität seiner Mitglieder entgegen sein würde. Die Krone hat so mannigfaltige Gefälligkeiten, Dienste zu ihrer Disposition, dass, wenn sie durch den rechtschaffenen uninteressirten Theil des Hauses unterstützt wird, sie stets die Beschlüsse des Ganzen wenigstens so weit beherrscht, um die Konstitution vor Gefahr zu bewahren. Die besondere Schwierigkeit liegt hier darin, dass die Macht der Krone stets in einer einzelnen Person, entweder König oder Minister liegt, und da diese Person vielleicht einen zu grossen oder einen zn geringen Grad von Ehrgeiz, Fähigkeit, Muth, Popularität oder Vermögen hat, so kann die Macht, welche in der einen Hand zu gross ist, in einer anderen zu gering sein. In reinen Republiken, wo die Autorität zwischen mehreren Versammlungen oder Senaten vertheilt ist, da sind die Schranken und Controllen regelmässiger in ihrer Wirkung, denn die Glieder von solchen zahlreichen Versammlungen können stets als ungefähr gleich an Fähigkeit und Tugend an-

gesehen werden. Eine beschränkte Monarchie lässt eine solche Stabilität nicht zu, weil es nicht möglich ist, der Krone einen so bestimmten Grad von Gewalt zuzuweisen, der für die anderen Theile der Constitution ein geeignetes Gegengewicht bildet. In England, meint H., habe die Macht des Königs abgenommen vermöge der eingetretenen Veränderung in den Ansichten; denn wenn auch die Menschen durch das Interesse regiert werden, so wird doch das Interesse, wie überhaupt alle menschliche Angelegenheiten, durch die Meinungen regiert. Die Veränderung derselben bezeichnet er als eine zweifache. Einerseits hätten die meisten Menschen die abergläubische Ehrfurcht vor der Autorität der Könige und der Geistlichen abgelegt, anderseits habe die monarchische Regierung die grössten Schritte zur Vollkommenheit in Rücksicht auf die innere Verwaltung gethan: das Eigenthum ist sicher, die Industrie wird ermuntert, die Künste blühen, die Fürsten leben sicher unter ihren Unterthanen, und Tyrannen wie die römischen Imperatoren kommen unter ihnen nicht vor. Nichtsdestoweniger sei die Macht der Krone vermittelst ihrer grossen Einkünfte im Zunehmen; auch zieht H. die Veränderung der beschränkten Monarchie in eine absolute der in eine Volksregierung vor, weil, wie er näher zu zeigen sucht, die Gefahren der Monarchie zwar näher, die der Volksregierung aber wegen der Factionen schrecklicher seien.

In Beziehung auf die Regierungsformen überhaupt stellt er durch Induction das Universal-Axiom auf, dass ein erblicher Fürst, ein Adel ohne Vasallen, und ein Volk, welches durch seine Repräsentanten abstimmt, die beste Monarchie, Aristokratie und Demokratie bilden. Alle Verfassungspläne, bemerkt er, welche eine grosse Veränderung in den Sitten vorraussetzen, sind imaginär. Seine eigene Idee eines vollkommenen Gemeinwesens geht hauptsächlich darauf hinaus, dass die Opposition der Interessen, welche die Haupt-Triebfeder der brittischen Regierung ist, alles Gute ohne den Uebelstand der endlosen Factionen erzeuge, dass durch die Trennung der Stellen und der Interessen die Trennung der Beamten und Versammlungen verhütet werde, ungefähr im Sinne der Verfassung der Niederlande. Seine Reform der englischen Constitution hat vorzugsweise ein kräftiges intelligentes Oberhaus,

als Schranke für die Monarchie und gegen dieselbe, zum Gegenstand, — da jetzt das Gleichgewicht der Macht von der Geschicklichkeit und dem Charakter eines Souveräns, einem ungewissen veränderlichen Umstande, abhänge. Die enormen Militär-Monarchien, von denen Europa jetzt bedroht werde, seien, zeigt H., von kurzer Dauer.

Was das Verhältniss der Staatsformen zu den Wissenschaften und Künsten betrifft, so bemerkt H., dass dieselben nur unter einer freien Regierung entstehen können; denn die Unterthanen eines absoluten Staates geniessen nicht einmal ihren Lebens-Bedarf mit Sicherheit, können also unmöglich nach Verfeinerung der Vernunft und des Geschmacks streben. Vor dieser Verfeinerung aber ist der Monarch selbst unwissend, regiert willkürlich und gewaltsam, demoralisirt das Volk und verhindert hierdurch Verbesserungen. Die Republik dagegen, mag sie auch barbarisch sein, bringt durch ihre Existenz nothwendig Gesetze hervor, sogar ehe die Menschen in ihrem anderen Wissen beträchtliche Fortschritte gemacht haben. Aus dem Gesetz entsteht Sicherheit, aus Sicherheit Wissbegierde und aus dieser Kenntniss. Nacheiferung, Genie und Talent haben hier einen volleren Spielraum. In einem monarchischen Staat entsteht nicht nothwendig aus den Formen der Regierung das Gesetz, ja die absolute Monarchie hat etwas dem Gesetz Widerstreitendes; sie enthält also nicht die ersten Bedingungen für die Entstehung der Wissenschaften und Künste. Allerdings haben unsere neuere Erziehung und die hieran sich knüpfenden Gewohnheiten auch in dieser mehr Humanität und Mässigung erzeugt, aber sie sind noch nicht im Stande gewesen, die Nachtheile dieser Regierungsform ganz zu besiegen; die monarchischen sind den Volks-Regierungen näher gekommen in feinen Sitten und fester Ordnung, stehen aber noch unter denselben. Im Allgemeinen gedeihen die Wissenschaften, wie auch Industrie und Handel, besser in Republiken, die Künste besser in civilisirten Monarchieen, denn in den ersteren muss Jemand, um emporzukommen, sich nützlich machen durch Industrie, Fähigkeit, Kenntniss; in der Monarchie muss er durch Witz, gefälliges Wesen, feinen Geschmack die Gunst der Grossen erlangen. Dazu kommt, dass die letztere, welche ihre Festigkeit einer aber-

gläubischen Ehrfurcht vor Priestern und Fürsten verdankt, die Freiheit des Denkens, also auch Metaphysik und Moral verkürzt. In der Betrachtung der Ursachen, welche den Nationalcharakter bilden, legt H. mehr Gewicht auf die moralischen, welche als Motive auf den Geist wirken, wie auf die physischen.

Dass H. die Moral für sein bestes Werk hielt, begreift sich zunächst aus seiner Weltansicht überhaupt, da er die practischen Bestrebungen mit Vorliebe verfolgte und auf die rein speculativen Wissenschaften kein grosses Gewicht legte, dann aber auch aus seiner Leistung selbst, welche das Verdienst hat, das wirkliche sociale und sittliche Leben, wenn auch nicht tief, doch von seiner natürlichen und practischen Seite mit grosser Schärfe und Klarheit aufzufassen. Der bedeutende Fortschritt über seine Vorgänger hinaus ist nicht zu verkennen. Die Theorie des sittlichen Gefühls oder Sinns ist eine ganz andere geworden dadurch, dass hier der letztere nicht mehr bloss vermittelst eines unmittelbaren Gefühls über die Billigung der Neigungen entscheidet, sondern indem er sich selbst in der Entstehung der Gefühle und Neigungen begreift, bestimmte allgemeine Merkmale für die sittliche Billigung der Handlungen aufstellt und dabei nicht mehr bloss das Subjective, sondern vorzugsweise das Objective, die Wirkungen der sittlichen Handlung, welche letztere übrigens, nach H., Ausdruck eines Charakters sein muss, im Auge behält. Indem sie die Gesammt-Wirkungen der verschiedenen Gattungen der sittlichen Handlungen auf das Leben der Gesellschaft und der einzelnen Individuen verfolgt, erlangt sie auch bestimmtere Merkmale für die privaten und intellectuellen Tugenden und nimmt diese mehr in den Kreis der Betrachtung auf.

Allerdings sind diese Vorzüge auf Kosten mehrerer Uebelstände erreicht worden, welche besonders in dem streng naturalistisch-empirischen Standpunkt Hume's liegen. Der sittliche Wille erscheint hier nur als Wirkung des Lebenstriebes und der Vorstellungen von Lust und Unlust, als eine determinirte unfreie Passion. Geben wir auch zu, dass die Willensbestimmungen, so aufgefasst, Gegenstand des sittlichen Urtheils sein können, insofern dieses die Phänomene ohne Rücksicht auf ihre Gründe zum Gegenstand hat, so werden sie doch von diesem Standpunkt aus

nicht in ihrer inneren freien Bildung und Entwicklung verfolgt; es ergeben sich vielmehr einerseits rein natürliche Tugenden und Pflichten, welche von natürlichen Beschaffenheiten und Passionen nicht unterschieden werden können, wodurch der Uebelstand entsteht, dass selbst das Aeusserliche Körperliche Gegenstand der natürlichen oder sittlichen Billigung wird, dagegen die verschiedenen Stufen freier sittlicher Gesinnungen nicht unterschieden werden. Von der anderen Seite ergeben sich künstliche conventionelle Tugenden und Pflichten, deren Entstehung in sittlicher Weise durchaus nicht erklärt werden kann, so dass Hume eine veränderte Bestimmung des Willens, um ein Versprechen zu halten, wo keine natürliche Leidenschaft zu Grunde liegt, für eben so unbegreiflich erklärt, als das Mysterium der Transsubstantiation, und dass neben der Gerechtigkeit auch die Treue, Bescheidenheit, Keuschheit nur als unnatürliche künstliche Tugenden erscheinen, dass Humes ganze Betrachtungsweise des Rechts nur eine natürliche, nicht eine sittliche ist. Für die Gerechtigkeit findet H. so wenig eine bestimmte und sittliche Norm, dass er (III, 6.) die partheiische Handlung eines Richters zum Vortheil eines armen Freundes in einem Rechtsstreit, eine offenbar ungerechte Handlung, als der strengsten Moralität gemäss bezeichnet. Aber auch für die wirklichen natürlichen Tugenden kann von diesem Standpunkt aus kein bestimmter Maasstab aufgestellt werden. Die sittiche Beurtheilung der Handlungen nach ihren Wirkungen muss ihrer Natur nach höchst unsicher und unbestimmt bleibeu. Das Hervortreten dieser Wirkungen wird durch so viele äussere und innere Ursachen verstärkt oder gehemmt und modificirt, dass selbst die Beurtheilung der socialen Tugenden nach diesem Maassstab schwierig wird. Die individuellen Tugenden vollends, in so fern sie auf die innere persönliche Bildung des Individuums sich beziehen, treten wenig oder gar nicht aus dem Individuum heraus vor das Auge und das sittliche Gefühl des Zuschauers. Dazu kommt, dass das letztere, welches so veränderlich und von so vielen äusseren und inneren Bedingungen abhängig ist, ebenfalls keinen bestimmten Maasstab bieten kann. Fassen wir ins Auge das was den Inhalt des sittlichen Gefühls bildet, das Nützliche

und Angenehme, die Erregungen des Stolzes und der Liebe, so mögen wir zugeben, dass hierin richtige und wesentliche Merkmale sittlicher Handlungen enthalten sind, aber dieselben enthalten keinen näheren Bestimmungsgrund für die Leitung derselben. Es werden zwar verschiedene Gebiete der Tugenden in den verschiedenen Beziehungen des Nützlichen und Angenehmen erörtert, jedoch ihrem sittlichen Gehalt nach nicht näher begreiflich gemacht. Mag es wahr sein, dass die Heldentugenden der Grundlage eines kräftigen Selbstgefühls bedürfen, so haben sie doch hierin nicht ihren eigentlichen sittlichen Grund und können auch dadurch nicht wesentlich bestimmt werden. Schon Hume's jüngerer Freund, Adam Smith bemerkte das Einseitige dieser Betrachtungsweise und suchte die Lücke zu ergänzen.

Adam Smith 1723—1790.

Dieser berühmte Schotte war zuerst der Schüler Hutchesons, lebte 13 Jahre als Professor der Moral in Glasgow und gab als solcher 1759 heraus seine „Theorie der moralischen Gefühle oder Versuch einer Analyse der Principien, nach welchen die Menschen in natürlicher Weise über Aufführung und Charakter zunächst ihrer Nächsten, dann ihrer selbst urtheilen“, welcher Titel schon den empirisch-praktischen Standpunkt seiner Schrift bezeichnet. Er verlässt mit Hume den Standpunkt Hutchesons, indem er aufs entschiedenste die Annahme eines unmittelbaren sittlichen Sinns verwirft und die Gründe der sittlichen Billigung zunächst im Gefühl des Zuschauers aufsucht. Wenn er hierin den Weg Humes verfolgt, so weicht er doch darin ab oder geht vielmehr einen bedeutenden Schritt weiter, dass er das sympathetische Gefühl des Zuschauers nicht nur in seiner Richtung auf die Wirkungen, sondern auch auf die Motive der Handlungen betrachtet und dann auch das aus der wirklichen oder vorgestellten Sympathie entstehende sittliche Gefühl des Handelnden selbst, das Gewissen, ins Auge fasst. Die ganze Abhandlung zerfällt hiernach in drei Hauptabschnitte: über die Schicklichkeit der Handlungen, d. h. die Angemessenheit der Motive, über das Verdienst derselben, welches aus der nützlichen Wirkung mit der Schicklichkeit vereinigt her-

vorgeht und über die sittlichen Regeln für das eigene Betragen oder die sittlichen Gefühle des Gewissens. Nachdem wir ihm hierin gefolgt sind, werfen wir einen Blick auf die allgemeinen Principien seiner später ausgearbeiteten und herausgegebenen (1776) National-Oeconomie. Zu der beabsichtigten Ausarbeitung eines Werks über die wahrhaften Principien des Rechts ist er nicht gelangt.

1) *Die Schicklichkeit der Handlungen.*

Sie besteht darin, dass die Gemüthsbewegung dem sie veranlassenden Gegenstande oder Grunde angemessen ist. Diese Angemessenheit kann nur nach dem korrespondirenden Affect in uns selbst beurtheilt werden, indem wir uns selbst an die Stelle des Handelnden setzen. Diese Uebereinstimmung der Gefühle ist schwierig zu erreichen, jedoch am wichtigsten, wenn die Gegenstände uns selbst oder denjenigen, über dessen Gefühl wir urtheilen, auf eine besondere Weise ergreifen. In diesem Falle muss der Zuschauer sich möglichst vollständig in die Lage des Anderen versetzen. Da indess die eingebildete Verwechselung der Situationen, die Quelle der Sympathie, nur eine vorübergehende ist und der Gedanke unserer eigenen Sicherheit sich uns unwiderstehlich aufdrängt, so wird die Gemüthsbewegung des Zuschauers stets weniger heftig sein, als das was der Leidende empfindet. Der letztere sehnt sich nach dieser Sympathie, aber er kann nur dadurch sie zu erlangen hoffen, dass er seine Leidenschaften zu einem Grade herabstimmt, in welchem der Zuschauer sie zu theilen fähig ist. Auf diese Weise können die Gefühle beider wenigstens so weit zusammenstimmen, als die Harmonie der Gesellschaft es verlangt. Auf diese beiden Anstrengungen des Leidenden und des Zuschauers gründen sich zwei verschiedene Klassen von Tugenden. Die sanften milden liebenswürdigen Tugenden freundlicher Herablassung und schonender Leutseligkeit gründen sich auf die Anstrengung des Zuschauers, die Empfindung des Leidenden nachzuempfinden. Die grossen erhabenen ehrwürdigen Tugenden der Selbstverläugnung, Selbstbeherrschung entspringen aus der Anstrengung des Leidenden, sein Gefühl so

herabzustimmen, dass der Zuschauer es theilen kann. Daher kommt es, dass dasjenige, was die Vollkommenheit der menschlichen Natur ausmacht, und was allein unter den Menschenkindern jene Harmonie der Gesinnungen und Neigungen hervorbringt, welche diesen ihre ganze Anmuth und Schicklichkeit gewährt, nichts anderes ist, als: Viel für Andere und wenig für uns selbst zu empfinden, unsere selbstsüchtige Neigungen zu zähmen und den wohlthätigen nachzuhängen. Das grosse Gesetz des Christenthums ist: unseren Nächsten lieben, wie uns selbst; die grosse Vorschrift der Natur ist: uns selbst nicht mehr lieben, als wir unseren Nächsten lieben, oder, was auf Eins hinausläuft, als unser Nächster zu lieben fähig ist. Jene beiden Tugenden des Gefühls und der Selbstbeherrschung werden jedoch nur dann als Tugenden angesehen, wenn sie sich in mehr als gewöhnlicher Stärke äussern. Tugend ist Vortrefflichkeit, etwas ungewöhnlich Grosses und Schönes. Die liebenswürdigen holden Tugenden der Menschlichkeit bestehen in jenem Grade der Gefühlsfähigkeit (Empfindsamkeit), welcher durch seltene Feinheit und Zartheit überrascht; die Tugenden der Seelengrösse verlangen einen Grad von Selbstbeherrschung, welcher durch bewundernswürdige Ueberlegenheit über die unlenksamsten Leidenschaften in Erstaunen setzt. Bedeutend ist also der Unterschied zwischen Tngend und blosser Schicklichkeit.

Demnach liegt denn die Schicklichkeit jeder Leidenschaft, welche durch Gegenstände von besonderer Beziehung auf uns geweckt wird, in einer gewissen Mitte. Diese aber ist für die verschiedenen Leidenschaften verschieden. Was zunächst die Leidenschaften betrifft, welche aus einer gewissen körperlichen Beschaffenheit und Lage entspringen, so ist es unanständig, einen starken Grad derselben zu äussern, weil die Gesellschaft, die sich nicht in gleicher Lage befindet, unmöglich mit denselben sympathisiren kann. So z. B. der Ausdruck des Heisshungers, des Geschlechtstriebes. Auch körperlicher Schmerz findet wenig Sympathie, wenn er nicht mit Gefahren begleitet ist, wo wir denn mit der Furcht sympathisiren. Wir finden dagegen schicklich das standhafte Dulden der Körperschmerzen. Von den Leidenschaften, die aus der Einbildungskraft entstehen, erregen diejenigen, welche

ihren Ursprung einer besonderen Richtung oder Fertigkeit verdanken, nur einen geringen Grad der Sympathie. So interessirt uns die Liebe nicht als Leidenschaft, sondern als ein Gemüthszustand, der andere uns interessante Leidenschaften veranlasst, Furcht, Hoffnung und Leiden jeder Art. Auch ist in der Liebe eine starke Mischung von Güte, Edelmuth und Freundschaft, mit denen wir zu sympathisiren geneigt sind. Die ungeselligen Leidenschaften des Hasses, Zorns müssen sehr weit unter den Ton einer ungebändigten Natur herabgestimmt werden, wenn wir sie als schicklich betrachten sollen; hier theilt sich unsere Sympathie zwischen dem, der sie fühlt und dem, der der Gegenstand derselben ist; unsere Furcht für das, was der Eine leiden mag, dämpft unseren Unwillen über das, was der Andere gelitten hat. Die entfernten Wirkungen dieser Leidenschaften sind angenehm, aber ihre unmittelbaren Wirkungen empören uns; auch sind dieselben dem der sie empfindet unangenehm. Es gehört also viel dazu, wenn die Zuschauer mit unserem Unwillen sympathisiren sollen. Die Aufregung zu demselben muss so beschaffen sein, dass wir verächtlich werden und uns fortdauernden Misshandlungen bloss stellen würden, wenn wir nicht dagegen aufträten. Wir dürfen empfindlich werden, jedoch mehr aus einem Gefühl, wie schicklich unsere Empfindlichkeit sei, dass die Menschen es erwarten und verlangen, als aus einer natürlichen Empfänglichkeit gegen diese empörende Leidenschaft. Umgekehrt verhält es sich mit den geselligen Leidenschaften; die zweifache Sympathie (mit dem der sie fühlt und mit dem Gegenstand derselben) macht dieselben fast immer vorzüglich angenehm und schicklich. In der Mitte zwischen den ungeselligen und den geselligen Leidenschaften stehen diejenigen, welche wir über die Glücks- oder Unglücksfälle empfinden. Bei diesen findet der Unterschied statt, dass wir gewöhnlich geneigt sind, mit geringen Freuden und bedeutenden Leiden der Anderen zu sympathisiren. Der, dem grosses Glück zu Theil geworden ist, muss sehr bescheiden und zuvorkommend gegen uns sein, um uns zu befriedigen, deun wir scheinen von ihm mehr Sympathie mit unserem Neide und Unmuthe zu verlangen, als wir seinem Glück Sympathie schenken.

Mit geringen Freuden dagegen sympathisiren wir bereitwilliger. Nichts gefällt mehr, als habituelle Munterkeit; sie steckt uns an und zeigt uns jede Kleinigkeit in dem angenehmen Licht, in welchem sie demjenigen, der mit dieser glücklichen Stimmung begabt ist, von selbst erscheint. Ganz umgekehrt verhält es sich mit der Traurigkeit. Geringere Verdriesslichkeit erregt nur ein geringes, grössere dagegen ein lebhaftes Mitgefühl. Es giebt sogar einen Schalkssinn im Menschen, welcher ihn nicht nur hindert, mit geringen Verdriesslichkeiten zu sympathisiren, sondern dieselben ihm sogar belustigend macht.

Aus der natürlichen Richtung der Sympathie des Menschen, welche mehr zu unserer Freude, als zu unserem Kummer sich neigt, erklärt S. nun auch die sociale Bedeutung der Glücksgüter und der Standes-Unterschiede. Warum denn suchen Alle so eifrig die Verbesserung ihrer Lage? Nicht Bequemlichkeit, Vergnügen ist es, was sie treibt, sondern der Trieb, Gegenstand der Aufmerksamkeit und Billigung der Menschen zu werden. Der Arme schämt sich seiner Armuth, indem er fühlt, dass die Menschen nicht Rücksicht auf ihn nehmen und kein Mitgefühl mit seiner Noth hegen. Auf diese Neigung des Menschen, alle Leidenschaften der Reichen und Mächtigen zu theilen, gründet sich der Unterschied der Stände, die Ordnung der Gesellschaft. Unsere Bereitwilligkeit den Mächtigen zu dienen entspringt häufiger aus dem Streben unserer Eitelkeit, sie uns zu verpflichten, als aus der Erwartung eines besonderen Nutzens aus ihrem Wohlwollen. Es ist die Lehre der Vernunft und Philosophie, dass die Könige die Diener der Völker sind, dass man ihnen gehorchen, sich widersetzen, sie absetzen müsse, je nachdem das gemeine Beste es erfordert, aber das ist nicht die Lehre der Natur. Denn diese lehrt uns, ihnen um ihrer selbst willen unterworfen zu sein, ihr Lächeln als hinreichenden Lohn für unsere Dienstleistungen zu betrachten. Wodurch gewinnen die Grossen diese Ueberlegenheit? Weil alle ihre Worte, Bewegungen beobachtet werden, erlangen sie die Fertigkeit, auch bei den gleichgültigsten Veranlassungen mit jener Freiheit und Würde, die ein solches Bewusstsein ihnen einflössen muss, aufzutreten. Ihre Mienen, ihr Gang, ihr Betragen, Alles drückt jenes anstandsvolle Gefühl der Ueberlegenheit aus, welches

Leute, die in den niederen Ständen geboren wurden, nie erreichen. Diese Künste, durch Rang uud Hohheit unterstützt, sind gewöhnlich hinreichend, die Welt zu regieren. Während der Mann von Rang und Stande, dessen ganze Herrlichkeit in der Schicklichkeit seines alltäglichen Betragens besteht, sich gar nicht in schwierige Unternehmungen einlässt, muss der Mann von niederem Stande sich durch Tugenden auszeichnen, um die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Vernünftige Leute, sagt man, verachten dergleichen äusserliche Dinge. Aber Niemand, er müsste denn entweder sehr hoch über den Anderen oder tief unter ihnen stehen, verachtet Rang, Unterschiede, Vorzüge. Die stoische Philosophie lehrte, dem Weisen seien alle Stände gleich, aber die Vollkommenheit nach der sie uns zu streben gebietet, geht über unsere Kräfte. Oft ist es kränkender, dem Publicum im Geringen, als im Grossen unglücklich zu scheinen, weil man im ersten Falle keine Sympathie erregt. Mit der Verachtung der Menschen verglichen, ist jedes andere Uebel eine Kleinigkeit.

2) *Das Verdienst und die Strafbarkeit der Handlungen.*

Wie unser Gefühl des Schicklichen im Betragen aus einer unmittelbaren Sympathie mit den Affecten und Triebfedern des Handelnden entspringt, so entsteht unser Gefühl des Verdienstlichen aus einer mittelbaren Sympathie mit der Dankbarkeit dessen, auf den die Handlung gerichtet ist. Da wir in die Dankbarkeit des Verpflichteten nicht durchaus einstimmen können, wofern wir nicht vorläufig die Beweggründe des Wohlthäters gutheissen, so scheint das Gefühl des Verdienstlichen aus zwei verschiedenen Gemüthsbewegungen zu entstehen, aus einer unmittelbaren Sympathie mit den Empfindungen des Handelnden und aus einer mittelbaren Sympathie mit dem, dem die Wohlthätigkeit seiner Handlung zum Wohl gereicht.

Alles Lob und aller Tadel einer Handlung muss gerichtet sein entweder auf die Gesinnung, den Affect, woraus sie entspringt, oder auf die äussere Handlung, die körperliche Function, welche durch jenen Affect veranlasst wird, oder endlich auf die guten oder schlimmen Folgen, welche in der That daraus hervorgehen.

Es erhellt von selbst und ist nie von Jemand bestritten worden, dass die beiden letzteren Stücke kein Grund des Lobes oder Tadels sein können. Die sittliche Billigung trifft also die Absicht oder Gesinnung der Schicklichkeit oder Unschicklichkeit, der Wohlthätigkeit oder Uebelthätigkeit der Handlung. Allein so sehr wir auch von der Wahrheit dieses billigen Grundsatzes im Allgemeinen überzeugt sein müssen, so haben doch, sobald wir denselben auf einzelne Fälle anwenden wollen, die wirklichen Folgen einer Handlung einen sehr grossen Einfluss auf unser Gefühl der Verdienstlichkeit und erhöhen oder vermindern fast immer dasselbe. Dieser Einfluss der Folgen oder des Glücks, unter dessen Herrschaft die Folgen stehen, auf unser Urtheil entsteht daraus, dass die Ursachen des Schmerzes oder Vergnügens, welcherlei sie auch sein und wie sie auch wirken mögen, allein der Gegenstand zu sein scheinen, welcher jene Leidenschaften des Danks und Zorns in jedem beseelten Wesen unmittelbar erregt. Mögen die Absichten eines Menschen noch so schicklich und wohlwollend oder noch so unschicklich und übelwollend sein, wenn das beabsichtigte Gute oder Uebel ihm misslungen ist, so fällt in beiden Fällen eine der erregenden Ursachen weg und ihm scheint in dem einen Falle weniger Dankbarkeit, in dem andern weniger Unwille zu gebühren. Haben dagegen die Handlungen einiges Gute oder Uebel gestiftet, so tritt eine der erregenden Ursachen ein und wir fühlen uns zur Dankbarkeit oder zum Unwillen geneigt. In der ersterern Beziehung rechnet z. B. ein Freund, der uns ohne Erfolg eine Wohlthat zu verschaffen wünschte, bei weitem nicht so stark auf unsere Dankbarkeit und schreibt sich bei weitem kein solches Verdienst zu, als er gethan haben würde, wenn es ihm gelungen wäre. Auch das Verdienst von Talenten und Fähigkeiten, die durch einen Zufall in ihrer Wirksamkeit hervorzutreten verhindert worden sind, erscheint uns unvollkommen, wenn wir auch von der vorhandenen Fähigkeit und Absicht vollkommen überzeugt sind. Eben so verliert das Missverdienst, die Strafbarkeit eines vereitelten Versuchs Böses zu thun, durch die Vereitelung desselben und wird wenig oder gar nicht bestraft. Dass die Welt nach dem Erfolg und nicht nach den Absichten urtheile, war die Klage aller Zeitalter und gereicht der Tugend zur Entmuthigung. Smith führt

diese „Regelwidrigkeit“, diesen Widerspruch der menschlichen Natur auf weise Absichten Gottes zurück, der nicht wollte, dass wir, bloss nach der Gesinnung urtheilend, jede Handlung mit argwöhnischem Auge ansehen sollten, welcher anderseits uns zur Ausführung der Handlungen spornen wollte.

Die Untersuchung über die Strafbarkeit der Handlungen leitet Smith auf die Grundlage der Gerechtigkeit im Gewissen (II, 2). Strafbar nämlich sind die ungerechten Handlungen, welche Anderen Schaden zufügen, welche wir von Natur missbilligen aus unmittelbarer Antipathie gegen die Gesinnungen des Handelnden und aus mittelbarer Sympathie mit dem Unwillen des Leidenden. Mit dem Maass, mit welchem Jemand misst, soll ihm wieder gemessen werden: das scheint das grosse Naturgesetz zu sein. Es kann keinen schicklichen Beweggrund zur Beschädigung des Nächsten geben. In dem Wettlauf um Reichthum, Ehre, Beförderung mag Jeder so stark rennen, als er kann, aber er soll keinen seiner Mitbewerber niederrennen, denn dann verletzt er die reine Gleichheit des Spiels und die Nachsicht der Zuschauer hat ein Ende. Je grösser und unersetzlicher das Jemand zugefügte Uebel ist, desto höher steigt der Zorn des Leidenden, der sympathetische Unwille der Zuschauer und das Schuldgefühl des Thäters, denn der letztere wird durch die Sympathie mit dem Hass und Abscheu, welchen Andere gegen ihn nähren müssen, gewissermassen der Gegenstand seines eigenen Hasses und Abscheus. Diese Empfindung eines bösen Gewissens, die entsetzlichste von allen, erwächst aus mancherlei gemischten Empfindungen: aus Scham über die Unschicklichkeit unseres Betragens, aus Betrübniss über die Wirkungen desselben, aus Mitleid mit denen, welche dadurch litten und aus Furcht vor der Strafe, welche aus dem Bewusstsein, den gerechten Unwillen aller vernünftigen Geschöpfe erregt zu haben, entspringt. Das Entgegengesetzte gilt von dem Bewusstsein eigenen Werths und verdienter Belohnung.

Dass die Gerechtigkeit auch positiv im Gewissen ihre Grundlage habe, sucht Smith zu zeigen im Widerspruch mit seinem Vorgänger und auch — mit den Behauptungen der Kritiker unserer Zeit, dass er die Basis der Gesellschaft in der Selbstliebe finde. „Die Natur“, bemerkt er, hat den Menschen, der nur in der

Gesellschaft bestehen kann, auch hierfür eingerichtet. Alle ihre verschiedenen Mitglieder sind durch die süssen Bande der Liebe und Zuneigung mit einander verknüpft und werden zu Einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt wechselseitiger Dienstleistungen gleichsam hingezogen. Gesellschaft kann zwischen verschiedenen Menschen auch aus einem Gefühl ihres Nutzens bestehen, aber nicht zwischen Leuten, welche bei der geringsten Veranlassung jeden Augenblick bereit sind, einander zu beschädigen. Gerechtigkeit ist der Grundpfeiler des Gebäudes der Gesellschaft. Um die Beobachtung derselben zu erzwingen, hat die Natur in die Brust des Menschen das Gewissen eingepflanzt, dieses Bewusstsein eigenen Unwerths, diese Bangigkeit vor verdienten Strafen, welche die Verletzung der Gerechtigkeit rächt. Wir wünschen die Bestrafung der Ungerechtigkeit nicht bloss aus Rücksicht auf die Erhaltung und Ordnung der Gesellschaft, denn auch Kinder und Ungebildete, welche hierüber nicht nachgedacht haben, verabscheuen die Ungerechtigkeit und wir hoffen und glauben sogar, dass sie in einem künftigen Leben werde bestraft werden. Unsere natürlichen Gefühle bewegen uns zu dem Glauben, dass vollkommene Tugend der Gottheit, eben so wie uns, um ihrer selbst willen und aus keiner anderen Rücksicht als natürlicher und schicklicher Gegenstand der Liebe und Belohnung erscheinen müsse, und eben so müsse auch das Laster um seiner selbst willen und aus keiner anderen Rücksicht als natürlicher und schicklicher Gegenstand des Hasses und der Strafe erscheinen". — Die Untersuchung über das Gewissen ist indess der nähere Gegenstand des folgenden Abschnitts.

3) Vom Grunde unserer Urtheile über die eigene Gesinnung und das eigene Betragen.

Der Mensch ist als sittliches Wesen Gott und seinen Nebenmenschen verantwortlich. Aus weisen Ursachen hat der grosse Richter der Welt es für angemessen erachtet, zwischen dem Thron seiner ewigen Weisheit und der kurzsichtigen menschlichen Vernunft einen Schleier von Dunkelheit zu ziehen, welcher den Eindruck jener unendlichen Belohnungen und Strafen schwächt. Damit

jedoch die Menschen einer Regel, nach der sie sich richten und eines Richters, dessen Ansehen die Beobachtung der Regeln erzwingen könnte, nicht entbehrten, so hat Gott den Menschen zum Richter des Menschen bestellt, hat ihn auch in dieser Rücksicht nach seinem Bilde erschaffen, ihn als seinen Stellvertreter auf Erden zur Oberaufsicht des Betragens seiner Brüder bestellt. Welches aber auch das Ansehen dieses unteren Gerichtshofes sein mag, so darf derselbe doch nie gegen die Grundsätze und Regeln entscheiden, welche die Natur zum Maasstabe seiner Urtheile festgestellt hat, ohne dass die Menschen fühlen, dass sie von dieser ungerechten Entscheidung appelliren und sich an einen höheren Richterstuhl, den in ihrem eigenen Busen wenden können. Der Beifall der ganzen Welt wird uns wenig helfen, wenn unser eignes Gewissen uns verdammt und wenn wir von demselben losgesprochen werden, so ist die Misbilligung aller Menschen nicht fähig, uns niederzudrücken. Ein grosser, vielleicht der grösste Theil des menschlichen Glücks und Elends entsteht aus der Uebersicht unseres vorhergehenden Betragens und dem Grade von Billigung oder Misbilligung, den wir dabei fühlen. Aber unsere Gefühle dieser Art haben immer eine geheime Beziehung auf die Gefühle Anderer oder auf das, was sie unter gewissen Bedingungen sein würden oder das was sie nach unserer Vorstellung sein müssten. Wir finden, dass die Autorität jenes höchsten Schiedsrichters grossentheils von dem Ansehen des nämlichen Gerichtshofs herrührt, dessen Entscheidungen er so oft und so gerechterweise umstösst. Wir denken uns handelnd in der Gegenwart eines durchaus unpartheilichen billigen Menschen, eines Menschen im Allgemeinen ohne besondere Beziehung auf uns und die Anderen, der unser Betragen mit derselben Gleichgültigkeit betrachtet, wie wir das der Anderen. Nur durch Befragen dieses inneren Richters können wir das was uns selbst angeht in seiner wahren Gestalt und in seinem richtigen Maasse sehen und zwischen eigenem und fremdem Interesse eine richtige Vergleichung treffen. Uebung und Erfahrung haben uns gelehrt, dies so leicht und schnell zu thun, dass wir uns kaum dieses Acts bewusst sind. Wenn wir nun um so sehr viel stärker von Allem was uns angeht, als von Allem, was Andere angeht, erregt werden: was ist es

denn, was den Edelmüthigen auffordert, sein eigenes Interesse dem grösseren Interesse Anderer aufzuopfern? Es ist nicht eine sanfte Gewalt der Menschlichkeit, nicht jener schwache Funke von Wohlwollen, den die Natur im menschlichen Herzen angefacht hat, es ist eine stärkere Gewalt, — es ist Vernunft, Grundsatz, Gewissen, was in unserer Brust wohnt; — es ist die Liebe des Ehrenvollen und Edeln, der Grösse, Würde und Ueberlegenheit unseres eigenen Charakters: dieser Mensch drinnen ruft uns zu mit einer Stimme, welche die übermüthigste aller Leidenschaften zu Boden donnert, dass wir nur Einer aus der Menge und in keiner Rücksicht besser als die Anderen sind; er ist es, der uns die Schicklichkeit des Edelmuths und das Scheussliche der Ungerechtigkeit enthüllt.

Aber nur die sorgsamste Erziehung kann unsere Gefühle berichtigen. Das Urtheil der Menschen ist partheiisch vor der Handlung, im Augenblick der Leidenschaft und nach der Handlung; es wird ihnen schwer, sich in dem Lichte zu sehen, in welchem der unpartheiliche Zuschauer sie betrachten würde. Diese Selbsttäuschung, diese verderbliche Schwäche ist die Quelle der meisten Unordnung. Gäbe es freilich ein besonderes Vermögen, wie das moralische Gefühl beschrieben wird, so würden die Leidenschaften der Wirkung dieses Vermögens ohne Weiteres offen liegen und eine Besserung der Sitten wäre unvermeidlich; wir würden unseren eigenen Anblick nicht ertragen können. Die Natur hat uns jedoch den Täuschungen der Eigenliebe nicht wehrlos hingestellt. Unsere unaufhörlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen über die Handlungen Anderer leiten uns unmerklich zu gewissen allgemeinen Regeln über das was billig und schicklich ist. Diese Regeln können, wenn sie durch öftere Wiederholung sich uns eingeprägt haben, zur Berichtigung der Täuschungen der Eigenliebe sehr nützlich sein. Die Achtung für diese allgemeine Lebensregeln ist das sogenannte Pflichtgefühl, das einzige Princip, nach welchem der grosse Haufe seine Handlungen zu leiten fähig ist. Die Ehrfurcht vor diesen wichtigen Vorschriften der Sittlichkeit gewinnt durch die Ansicht der Vernunft und Philosophie neue Stärke, durch die Ansicht, dass dieselben Gebote und Gesetze der Gottheit seien, welche den Gehorsam am Ende belohnen und

die Uebertretung bestrafen werde. Smith führt dies näher aus (III, 3). „Auf welches Princip auch unsere moralischen Fähigkeiten gegründet sein mögen, daran kann nicht gezweifelt werden, dass sie uns zur Leitung unseres Lebenswandels von Gott verliehen worden sind. Sie tragen die überzeugendsten Kennzeichen ihrer Autorität an sich, denn es ist ihr eigenthümlicher Beruf (office) zu urtheilen, Billigung oder Tadel über alle anderen Principien unserer Natur ergehen zu lassen. Ihre Regeln müssen also als Gebote Gottes angesehen werden: sie sind durch ein rechtmässiges Oberhaupt vorgeschrieben und auch mit den Sanctionen der Belohnung und Bestrafung versehen, da sie ihre Verletzung stets durch die Qualen innerer Scham und Selbstverdammung bestrafen, den Gehorsam dagegen mit Seelenruhe und Selbstbefriedigung belohnen. Dies wird auch durch andere Betrachtungen bestätigt. Indem wir nach den Vorschriften unserer moralischen Fähigkeiten handeln, verfolgen wir die wirksamsten Mittel, die Glückseligkeit der Menschen zu befördern, so sind wir gewissermassen mit Gott thätig, welcher die Menschen zur Glückseligkeit schuf. Gewöhnlich findet die Tugend ihren eigenen Lohn und zwar den, der am geeignetsten ist, sie zu ermuntern oder zu fördern: die Tugenden der Klugheit, Betriebsamkeit werden ermuntert durch den Erfolg in allen Geschäften, durch Vermögen und bürgerliche Ehren, welche natürlich aus jenen erfolgen. Redlichkeit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit finden ihre Vergeltung im Zutrauen, in der Achtung der Menschen. Aber der natürliche Lauf der Dinge, welcher häufig dem Schurken günstig ist, tritt oft diesen Gefühlen und Ansichten entgegen. Wir haben Mitleid mit den Leiden des Unschuldigen, wir ergrimmen über das Glück des Unterdrückers, aber wir können nicht abhelfen und flüchten daher zu dem Richterstuhl Gottes. Der Gedanke, dass wir unter den Augen Gottes handeln und seiner Strafe blossgestellt bleiben, ist fähig, auch die eigensinnigsten Leidenschaften im Zaum zu halten.

Die Religion gewährt so mächtige Beweggründe zur Ausübung der Tugend und sichert uns so vor den Versuchungen des Lasters, dass viele auf den Gedanken gerathen sind, die religiösen Grundsätze für die einzig löblichen Motive unserer Handlungen

zu erklären. Wir sollen, behaupten sie, nicht dankbar sein aus Dankbarkeit, nicht liebreich aus Menschlickeit, nicht patriotisch aus Vaterlandsliebe, nicht edelmüthig und gerecht aus Menschenliebe, sondern aus dem Bewusstsein, dass Gott uns die Ausübung dieser Pflichten geboten hat. Man sollte nicht glauben, dass diese Ansicht vertheidigt wird von den Anhängern derjenigen Religion, welche die Liebe Gottes von ganzem Herzen zum ersten, die Liebe des Nächsten als unsrer selbst zum zweiten ihrer Grundgesetze machte, da wir doch uns selbst sicherlich um unsrer selbst willen und nicht deshalb lieben, weil es uns geboten wurde. Das Christenthum hat nirgends vorgeschrieben, dass das Pflichtgefühl die einzige Triebfeder unseres Betragens sein solle; wohl aber gebieten Philosophie und gesunder Menschenverstand, dass es unser höchstes herrschendes Motiv sein soll.

Es entsteht daher die Frage, in welchen Fällen unsere Handlungen hauptsächlich oder gänzlich aus Pflichtgefühl, aus Rücksicht auf allgemeine Regeln entspringen sollen und in welchen Fällen irgend eine Gesinnung, ein Gefühl der Seele mitwirken dürfe. Die Entscheidung dieser Frage beruht auf zwei Umständen: 1) auf der natürlichen Annehmlichkeit oder Abscheulichkeit des Gefühls oder der Neigung, welche uns allein bestimmen würde und 2) auf der Genauigkeit der Regeln selbst. In ersterer Rücksicht müssen alle jene anständigen und bewunderten Handlungen, zu welchen die wohlwollenden Affecte uns zu bestimmen pflegen, eben so sehr aus den Leidenschaften selbst als aus einiger Rücksicht auf die Regeln des Betragens entspringen. Die Vergeltung einer Wohlthat aus kaltem Pflichtgefühl ohne Zuneigung würde Niemand befriedigen. Dasselbe gilt von den väterlichen und kindlichen Pflichten. Aber strafen und zürnen müssen wir mehr aus dem Gefühl der Schicklichkeit. Das Trachten nach Gegenständen des Eigennutzes muss in allen alltäglichen geringfügigen Fällen eher aus einer Rücksicht auf die allgemeinen Regeln, als aus einiger Leidenschaft für die Gegenstände selbst fliessen, aber bei wichtigen Gelegenheiten würden wir unschicklich, abgeschmackt, albern handeln, wenn die Gegenstände selbst uns nicht mit einem gewissen Grad von Leidenschaft zu beseelen schienen. Der Ehrgeiz ist eine Leidenschaft, welche, in den Schranken der Gerechtig-

keit und Klugheit gehalten, überall in der Welt Bewunderung ärndtet. — Was den zweiten Punkt betrifft, so sind die Regeln fast aller Tugenden und Pflichten, der Klugheit, der Menschenliebe, des Edelmuths, der Dankbarkeit, der Freundschaft in gewissen Rücksichten schwankend und unbestimmt, erlauben manche Ausnahmen und erfordern so viele Modificationen, dass es kaum möglich ist, unser Betragen nach denselben einzurichten. Die gemeinen, sprüchwörtlichen, von allgemeinen Erfahrungen abgezogenen Klugheitsregeln sind vielleicht noch die besten, aber es würde pedantisch und albern sein, eine strenge buchstäbliche Anhänglichkeit an dieselben zu erkünsteln. Nur Eine Tugend giebt es, deren allgemeine Regeln jede äussere von ihnen vorgeschriebene Handlung aufs genauste bestimmen: diese Tugend ist die Gerechtigkeit. Die Regeln derselben gestatten keine Ausnahmen und Abänderungen, ausser solche, welche eben so genau, als die Regeln selbst, bestimmt werden können. Die Handlungen, welche diese Tugend vorschreibt, erreichen nie eine höhere Schicklichkeit, als wenn sie aus gewissenhafter und ehrerbietiger Achtung vor jenen allgemeinen Regeln, als ihrer ersten Triebfeder entspringen. In der Ausübung der anderen Tugenden müssen wir mehr nach einer gewissen Idee des Schicklichen, nach einem gewissen Geschmack an einer besonderen Verfahrungsweise, als aus Rücksicht auf eine bestimmte Maxime handeln; wir müssen mehr auf den Endzweck und den Grund der Regel sehen, als auf diese selbst. Zuweilen geschieht es, dass wir mit dem ernstlichsten Verlangen, schicklich und anständig zu verfahren, dennoch die richtige Verfahrungsweise verfehlen und gerade durch das Princip, welches unsere Schritte richtig leiten sollte, irre geführt werden. Falsche Begriffe der Religion sind fast die einzigen Ursachen, welche eine sehr starke Verkehrung unserer natürlichen Gefühle veranlassen können. Dasselbe Princip, was den Vorschriften der Pflicht die grösste Autorität giebt, ist allein fähig, unsere Vorstellungen von denselben in einem beträchtlichen Grade zu verdrehen. In allen anderen Fällen ist der gemeine Menschenverstand hinreichend, uns wenn auch nicht zur höchsten Schicklichkeit der Aufführung, doch zu etwas, was nicht weit davon entfernt ist, zu leiten; wenn wir nur im Ernst gut handeln wollen, so wird unser Betragen stets

im Allgemeinen preiswürdig sein. Dass dem Willen der Gottheit zu gehorchen die erste Regel unserer Pflicht ist, darin stimmen Alle überein, aber in Rücksicht auf die besonderen Gebote, die derselbe uns auferlegt, weichen sie sehr weit von einander ab. Auf diesem Gebiete also sind wir zur grössten gegenseitigen Nachsicht und Toleranz verpflichtet. Wir müssen Mitleid mit denen haben, welche durch religiöse Motive missleitet werden. Wir freuen uns, wenn die Natur den Menschen richtig führt, einem falschen Pflichtgefühl entgegen. Aber keine Handlung kann schikklicherweise tugendhaft genannt werden, welche nicht von dem Gefühl der eigenen Billigung begleitet ist.

4) Zusammenhang der Principien der National-Oeconomie mit denen der Moral.

Zunächst ist zu bemerken, dass in seiner Moral eben so wenig eine Beziehung auf die Untersuchungen über den Wohlstand sich findet, als in diesen eine Beziehung auf die Moral-Principien des um 17 Jahre früher erschienenen Werkes. Selbst in Rücksicht auf die ethische Schätzung des Wohlstandes gelangt er von seinem subjectiven Princip der Sympathie aus nicht zu einer bestimmten abschliessenden Ansicht (IV 1,). Die Einbildungskraft des Zuschauers, meint er, werde ergriffen durch die Bequemlichkeiten, Freuden des Reichthums als etwas Schönes, Werthvolles, Grosses, aber für das, was des Lebens wahre Glückseligkeit ausmacht, körperliches Wohlbefinden und geistige Zufriedenheit, haben jene gar keine Bedeutung. Wohlthätig sei indess diese Täuschung der Natur, welche den Menschen zur Betriebsamkeit sporne.

Das öconomische Princip der Arbeit steht also nicht in einem unmittelbaren, sondern nur in einem mittelbaren Verhältniss zur sittlichen Entwicklung des Menschen, denn die öconomische Betriebsamkeit wird, wie die sittlichen Gefühle, vermittelt durch die Sympathie der Menschen: die eine wie die anderen sind begründet in der allen Bedürfnissen genügenden Einrichtung der menschlichen Natur. Wie diese durch das Princip der Sympathie und des Gewissens sich selbst und ihre Gefühle und Leidenschaften regulirt in der bezeichneten Weise, so auch liegt in der mensch-

lichen Natur das Princip, welches die öconomischen Bestrebungen des Menschen am besten leitet, nämlich die natürliche Anstrengung, welche Jedermann beständig macht, seinen Zustand zu verbessern (wealth of nations IV. Schluss). Man muss, lehrt er, die Natur nur sich selbst überlassen und frei wirken lassen, damit sie ihre Zwecke erreiche. Um einen Staat aus den niedrigsten zu den höchsten Stufen des Wohlstands zu erheben, bedarf es nur des Friedens, mässiger Auflagen und einer guten Rechtspflege; alles Uebrige folgt im natürlichen Lauf der Dinge von selbst. Alle Künste der Staatsmänner, um denselben zu verbessern, um die Kapitale in andere Kanäle zu leiten, alle Prohibitiv-Maassregeln u. dgl. sind thöricht und verderblich und können selbst nur durch jene Weisheit der Natur wieder geheilt werden. Jeder Mensch, so lange er nicht die Gesetze der Gerechtigkeit verletzt, soll vollkommen frei sein, sein Interesse auf seinem eigenen Wege zu verfolgen und beide, seine Industrie und sein Kapital in Konkurrenz mit denen anderer Leute zu bringen. Indem Jeder für sich selbst sorgt, fördert er auch die Industrie und das gemeinsame Wohl, denn 1) ist das gemeinsame Wohl das aller Einzelnen und 2) vermehrt sich mit der Industrie der Einzelnen die einheimische Industrie überhaupt. Dies ist der höchste Grundsatz seines Systems der natürlichen Freiheit oder des natürlichen Rechts, wie er selbst es bezeichnet.

Dieses System Smiths ist von vielen Seiten als das System des egoistischen Individualismus dargestellt worden. Gewiss mit Unrecht, denn in dem bezeichneten Princip, dem Streben seinen Zustand zu verbessern ohne irgend eine Ungerechtigkeit gegen einen Anderen, liegt nur eine natürliche vernünftige nothwendige Selbstliebe, nicht eine egoistische. Die ganze vorhergehende Darstellung muss Smith gegen den Verdacht schützen, als habe er einen allwaltenden Privategoismus gebilligt. Es lässt sich für diese Behauptung keine Stelle anführen; er bekämpft vielmehr die Theorie der Selbstliebe sehr nachdrücklich im 6. Theil seines moralischen Werkes. Indem er von der natürlichen Selbstliebe die Selbstsucht wohl unterscheidet, giebt er zu, dass auch edelmüthige Handlungen in gewissem Sinne als Wirkungen der Selbstliebe angesehen werden können, dass die Selbstliebe oft ein

tugendhaftes Princip des Handelns sein könne, aber eine solche Selbstliebe, wie das Verlangen nach wohlbegründetem Ruhm, sei nicht zu verwechseln mit dem thörichten Verlangen, Lob auf alle Weise zu erhaschen, mit der Eitelkeit. Dass Smith den Egoismus einer schmutzigen Erwerbsucht verwirft, versteht sich bei einem solchen Manne so sehr von selbst, dass es der Berufung auf ausdrückliche Stellen (z. B. III, 4) kaum bedarf. Smith legt auch in seiner National-Oeconomie weit mehr Gewicht auf die Güter des Geistes wie die des Körpers (V. Ch. 1, 3, 3). Durchaus falsch ist die Ansicht, dass der Theorie Smiths zufolge die ärmeren Klassen sich selbst ganz überlassen bleiben sollen. Er lehrt vielmehr ausdrücklich, dass die Regierungen eingreifen sollen, wo der Zustand der Gesellschaft die Individuen nicht in natürlicher Weise von selbst ausbildet; besonders sollen dieselben der Corruption und Entartung eines grossen Theils des Volks zuvorkommen da, wo die Fortschritte in der Theilung der Arbeiten das Individuum auf wenige einfache Thätigkeiten beschränken und hierdurch unwissend, stupid, feig machen. Ferner will er auch das natürliche Recht der Arbeit, dies heiligste Eigenthumsrecht, durch die Zünfte nicht beschränkt wissen (I, 10). Er erklärt sich gegen die Herabsetzung des Arbeitslohns (I, 8), denn es sei nicht mehr als gemeine Billigkeit, dass die, welche durch ihre Arbeit dem ganzen Körper der Nation Nahrung, Kleidung und Wohnung verschaffen, an den Erzeugnissen ihrer eigenen Arbeit so viel Antheil haben, dass sie selbst erträglich gut sich nähren, kleiden und wohnen können. Er verwirft deshalb auch die Steuern auf den Arbeitslohn und will, dass der Souverän durch alle Mittel die Anstrengungen des Grundherrn und des Pächters ermuntere, damit beide ihr Interesse auf eigenem Wege und nach eigenem Urtheil verfolgen können. — Smiths Betrachtungsweise hat in der ausgezeichneten National-Oeconomie von John Stuart Mill in der neusten Zeit eine weitere Fortbildung erhalten.

Das relativ Richtige und Fruchtbare der moralischen Betrachtungsweise Smith's ist kaum zu verkennen; das sociale Princip der englischen Moral erscheint hier am weitesten und mit grosser Menschenkenntniss ausgeführt. Man wird nicht sagen können, dass hierbei viel Falsches zum Vorschein kommt, aber das Un-

genügende der Theorie der Sympathie fühlt Jeder. Es liegt hauptsächlich darin, dass Smith, wie auch Hume, das sittliche Gefühl nicht in sich selbst, sondern wie es sich in den Gefühlen der Anderen reflectirt, zum Gegenstand der Betrachtung macht, denn diese bricht da ab, wo sie bis zum Gewissen vorgedrungen ist. Ferner ist das Princip der Sympathie nur ein natürliches, nicht ein sittliches. Dass die Schicklichkeit der Handlungen, welche die Sympathie zunächst in sich schliesst, noch bei weitem keine Tugend ist, giebt Smith selbst zu, erörtert aber nicht näher, worin die aussergewöhnliche Erhebung der Tugend liege, sondern behauptet, dass die Hauptgattungen der Tugenden in dem Bestreben der Sympathie, unsere Gefühle, Leidenschaften mit denen der Anderen in Harmonie zu setzen, begründet seien, aber die Beseitigung des Maasslosen in den Leidenschaften, welche hierin liegt, kann nur als eine universelle Bedingung der Tugend, nicht als diese selbst angesehen werden. Nun sollen freilich bei der Verdienstlichkeit der Handlung ausser der Schicklichkeit auch die Folgen in Betracht kommen, aber dem widerspricht S. selbst durch die Ausführung, dass das Verdienst einer Handlung im Grunde nur in der Absicht liege und mit Unrecht dabei auch die Folgen derselben, eine Sache des Glücks, in Rechnung gebracht würden. Aber dieser vermeintliche Widerspruch hat seinen Grund nur in der einseitig subjectiven Auffassung der Handlung. Dass im gemeinen Leben die gute oder böse Absicht nicht als die gute oder böse That selbst angerechnet wird, darin zeigt sich ein durchaus richtiger Instinct des sittlichen Urtheils. Denn in der wahrhaften ethischen Betrachtung lässt sich Absicht und Ausführung, das Innere und das Aeussere der sittlichen Handlung nicht in abstracter Weise trennen. Die Ausführung ist nicht als eine bloss äusserliche körperliche Function aufzufassen, sondern als ein Thatwerden der Absicht, der Gesinnung. Wo diese wahrhaft vorhanden ist, da muss sie in Handlung übergehen; thut sie das nicht, so liegt in der Regel ein Mangel an sittlicher Weisheit und Besonnenheit zu Grunde. Allerdings können auch unvorhergesehene Umstände eine sittliche Handlung unmöglich machen, aber das kann nur als Ausnahme gelten. Der welcher seine sittlichen Absichten gar nicht oder nur unvollkommen auszuführen

vermochte, muss sich selbst gestehen, dass er irgendwie gefehlt habe, dass er entweder die Zwecke und die Mittel für denselben nicht hinreichend erwogen, oder bei der Ausführung nicht die nöthige Besonnenheit und Beharrlichkeit festhielt. Es ist daher eben so recht und billig als natürlich, dass er die verfehlte Handlung sich nicht wie die gelungene zurechnet. Und noch weit mehr gilt dies für das sittliche Urtheil des Zuschauers, welcher von der fortdauernden Energie der guten Absicht bei einer verfehlten Handlung nicht ganz überzeugt sein kann.

Bei dieser Unbestimmtheit kann denn auch das Princip der Sympathie keine bestimmte Regeln für das sittliche Betragen gewähren und muss sich theils auf die sittlichen Gefühle, theils auf allgemeine Regeln stützen, die ganz unbestimmt bleiben. Ferner kann aus demselben nicht die Bedeutung des Gewissens erklärt werden, weshalb Smith zur göttlichen Sanction seine Zuflucht nimmt und endlich erweist es sich auch als unzureichend, um die Güter des Wohlstands, der Ehre u. s. w. darnach zu schätzen. In dieser empiristischen Richtung der Betrachtung, welche überall das sociale Gefühl als Maasstab der sittlichen Gefühle und Urtheile verfolgt, nicht auf diese selbst und ihre innere selbständige Entwicklung eingeht, liegt auch der Grund, warum die Entwicklung der national-öconomischen Begriffe von diesem Gesichtspunkt aus mangelhaft geblieben ist. Denn wenn Smith die Arbeit an einer gegebenen verkaufbaren Waare als Maasstab der Wertherzeugung betrachtet und demnach die Arbeit des Gelehrten, des Künstlers, des Staatsbeamten als unproductiv d. h. als öconomisch werthlos bezeichnet, so giebt sich hierin derselbe Empirismus zu erkennen, der auf das Innere des geistigen Lebens und auf die wesentlichen Gründe aller Wertherzeugung nicht eingeht, denn hätte er dies gethan, so hätte er den öconomischen Werth der sittlichen, intellectuellen, politischen Thätigkeit in Betracht ziehen und neben der Arbeit einen geistigen und einen gegebenen natürlichen Factor der Wertherzeugung anerkennen müssen. Er würde endlich in diesem Falle auch sein national-öconomisches System der natürlichen Freiheit des Individuums, welches dem Mercantilismus und den Feudal-Institutionen gegenüber vollständig berechtigt ist, beschränkt und näher bestimmt haben.

Zweite Periode der englischen Moral des 18. Jahrhunderts.

Wir sahen die bisherigen Systeme ihre Aufmerksamkeit immer mehr von den Neigungen auf die Handlungen und auf die activen Principien derselben richten, aber sie blieben dabei stehen, den Ausgangspunkt des sittlichen Urtheils im sittlichen Gefühl als Ausdruck der natürlichen Organisation des Geistes zu finden. Zwar hatten Hume und Adam Smith nähere Bestimmungsgründe für das sittliche Gefühl gesucht, diese aber wiederum im Gefühl des Zuschauers gefunden, waren also über das natürliche Princip nicht hinausgelangt. Die Systeme der zweiten Periode, wie verschieden auch sonst, stimmen überein in der Polemik gegen die bisherigen Ansichten und in der Hervorhebung der activen Principien der Vernunft, des Gewissens, der Religiösität. Da sie indess auf demselben Standpunkt des Empirismus oder des gemeinen Menschenverstandes wie die früheren stehen bleiben, so gelangen sie nicht zu einer wissenschaftlichen Entwicklung des höheren activen Princips; sie begnügen sich entweder mit einer Kritik der früheren Systeme und der Aufstellung des Princips im Allgemeinen, wie Price, Reid, oder sie geben sich in der Ausführung einer principlosen eklektischen Vereinigung der früheren Principien hin, wie Paley, Ferguson, oder sie bleiben wie Dugald Stewart bei einem psychologischen Empirismus stehen. Einen eigenthümlichen Weg verfolgt Bentham: ohne tiefer auf die Natur des Sittlichen einzugehen, fasst er von dem naturalistischen Gesichtspunkt des individuellen Glücks die verschiedenen sittlichen Zwecke ins Auge und sucht dabei das Princip der Selbstliebe oder Nützlichkeit mit dem socialen des Wohlwollens zu vereinigen und auszugleichen. Auch die Lehren über Recht, Staat und den National-Wohlstand werden nur empiristisch, nicht mit philosophischem Geiste in dieser Periode bearbeitet.

Price 1723—1791.

Die Begriffe des Guten und Bösen, lehrt er in seiner „Untersuchung der Hauptfragen und Schwierigkeiten in der Moral“ 1758, sind wohl zu unterscheiden von denen des Angenehmen und

Unangenehmen, denn die letzteren bezeichnen nicht reelle Eigenschaften der Dinge. Läge der Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen in einem Gefühl, so würde das Sittliche einer festen Grundlage entbehren; es wäre dasjenige, was den verschiedenen Wesen zufolge ihrer besonderen Constitution und Organisation als solches erscheint. Aber die sittlichen Begriffe bezeichnen die ewige unveränderliche innere Natur der Handlungen. Wie es Zwecke geben muss, welche nur um ihrer selbst willen begehrt werden, weil sonst die untergeordneten Zwecke keine eigentliche Bedeutung hätten, so auch giebt es Handlungen, welche unmittelbar, ohne weitere Rechtfertigung gebilligt werden. Die sittlichen Begriffe sind daher ursprünglich und einfach, da sie sich nicht in andere auflösen lassen. Der Ursprung dieser Begriffe liegt also in der Vernunft, der allgemeinen Quelle der ursprünglichen einfachen Ideen überhaupt, in der Determination des vernünftigen Wesens selbst, welches die Tugend in ihrer Vortrefflichkeit bewundert und liebt. Darum ist in und mit der Erkenntniss des Guten auch die Verpflichtung zu demselben gegeben. Die Begriffe von Verdienst und Schuld sind eine Anweisung der höchsten Vernunft, dass wir die Glückseligkeit nur durch Tugend suchen sollen. Hierbei giebt indess Price zu, dass die Vernunft in der Unterscheidung des Guten und Bösen durch etwas Instinctartiges, durch die der Selbstliebe und dem Wohlwollen untergeordneten Neigungen und Triebe unterstützt und vertreten werde, geht aber auf eine nähere Entwicklung nicht ein.

Reid 1710—1796.

Dieser auf dem Gebiet der Erkenntnisslehre ausgezeichnete Denker hat das ethische Gebiet nur nebenbei und nur von der universellen Seite berührt. Wie er in dem metaphysischen Theil seiner Lehre die Begriffe der Substanz, Causalität und der Zweckursachen gegen Hume vertheidigt, so auch, in Rücksicht auf die Moral, die Principien der Freiheit und des göttlichen Sittengesetzes. Er analysirt genauer die verschiedenen ursprünglichen Principien der Thätigkeit, deren er sieben unterscheidet: Instincte, Gewohn-

heiten, Begehrungen, Wünsche, Neigungen, Interesse und Pflicht. Die beiden letzteren bilden die rationellen Principien des Handelns, deren eigenthümliches Gebiet die Zwecke sind. Denn die vernünftige Natur charakterisirt sich durch das Urtheil, erkennt unabhängig von der eigenthümlichen Constitution unserer Natur die Wahrheit; hier also im Urtheil und nicht blos im Gefühl ist der letzte Grund der sittlichen Billigung zu suchen; die mit Ueberlegung und Urtheil wirksamen Motive stehen über den mechanischen und thierischen Trieben. Auch er wird indess durch die Aussprüche der Vernunft immer wieder auf die Natur zurückgeführt.

Paley 1743—1805.

Sein Lehrbuch der Moral (Principien der Moral und Politik 1785) erfreut sich in England einer besonderen Vorliebe noch heutiges Tags; es verdankt dieselbe wohl dem religiösen Geiste und einem gewissen gesunden Menschenverstande, womit es in englischer Art und Weise das Utilitäts-Princip mit dem religiösen vereinigt; es entbehrt aber der in demselben aufgestellte religiöse Eudämonismus nicht nur des philosophischen Geistes, sondern auch der sittlichen Würde. Zum Beweise dieser Behauptung möge das dienen, was er im wesentlichen über die moralische Verbindlichkeit bemerkt (Theil II.). „Wir sagen von einem Menschen, er sei zu etwas verpflichtet, wenn er durch einen starkwirkenden Beweggrund dazu getrieben wird und zwar einen solchen, der aus dem Befehl eines Höheren entsteht. Die moralische Verbindlichkeit ist keine andere als die des Gehorsams eines Soldaten. Aus dieser Erklärung der Verbindlichkeit folgt, dass wir zu keiner Sache können verpflichtet sein, als die welche uns Nutzen oder Schaden bringt, denn keine andere kann als Beweggrund stark auf uns wirken. So wie wir nicht verbunden sein würden, den Gesetzen der Obrigkeit zu gehorchen, wenn nicht Belohnungen oder Strafen, Lust und Schmerz auf die eine oder andere Weise von unserem Gehorsam abhinge: eben so würden wir ohne eine ähnliche Ursache auch nicht verpflichtet sein, die Tugend auszuüben, die Gebote Gottes zu beobachten. Warum z. B. bin ich

verpflichtet, mein Wort zu halten? Weil ich dazu angetrieben werde durch einen starken Beweggrund, nämlich die Hoffnung, in der künftigen Welt dafür belohnt, oder im Unterlassungsfalle, dafür bestraft zu werden. Also unsere eigene Glückseligkeit ist der Beweggrund und der Wille Gottes ist die Regel". — Der Wille Gottes ist jedoch hier nur ein sittliches Princip der Form nach, da in demselben kein Princip der näheren Bestimmung der sittlichen Handlung liegt; es kommt daher in der That Alles auf das Princip der Nützlichkeit zurück. „Um von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäss ist, oder nicht, ist nichts anderes zu untersuchen nöthig, als ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert. Alles was im Ganzen vortheilhaft ist, ist recht. Die Nützlichkeit einer Vorschrift ist der alleinige Grund ihrer Verbindlichkeit".

Ferguson 1724—1816.

Seine Schriften wurden wegen des sittlichen Ernstes und gesunden Sinnes, der in ihnen herrscht, auch in Deutschland sehr geschätzt. Er fasst in seinen Grundsätzen der Moralphilosophie, die zuerst 1769 erschienen, die Moralgesetze nach einem zweifachen Gesichtspuncte auf, nach dem psychologischen als Gesetze des Willens, nach dem des Guten als Glückseligkeitslehre. In der ersteren Beziehung sucht er nachzuweisen, dass von den drei Gesetzen des Willens, dem der Selbsterhaltung oder Nützlichkeit, dem der Geselligkeit und dem der Vollkommenheit, die beiden ersteren, recht verstanden, in allen Wirkungen und Anwendungen zusammenfallen. „Der Mensch ist von Natur Glied einer Gesellschaft; sein Wohlsein und sein Vergnügen erfordern, dass er das zu sein fortfahre, was er von Natur ist; seine Vollkommenheit besteht in der Vortrefflichkeit oder in dem Grade seiner natürlichen Fähigkeiten und Anlagen, d. h. dass er ein vortrefflicher Theil des Ganzen ist, zu welchem er gehört. Es muss also für das menschliche Geschlecht dieselbe Wirkung haben, ob der einzelne Mensch bloss sich selbst oder die ganze Gesellschaft, deren Glied er ist, zu erhalten gedenkt. Bei jedem dieser Vor-

sätze muss er die Menschenliebe als den schätzbarsten Theil seines Charakters werth halten, der Rechtschaffenheit vor jeder anderen Beschaffenheit der Seele den Vorzug geben. Diese beiden bilden die am meisten gebilligte Gemüthsstimmung und machen das Ganze oder den wesentlichen Theil der Tugend aus. Insofern das Verdienst oder die moralische Vortrefflichkeit eines Menschen in den Eigenschaften besteht, die ihn geschickt machen, etwas zum gemeinen Besten beizutragen, insofern können wir behaupten, dass das Wohlwollen oder Gesetz der Geselligkeit in Verbindung mit dem Gesetz der Selbstschätzung oder Vollkommenheit, das Princip der moralischen Billigung ist und dass die Tugend hochschätzen so viel ist, als die Menschen lieben.

Zu demselben Resultat gelangt F. durch die Betrachtung des ursprünglichen Naturgesetzes, welches der allgemeine Ausdruck des grössten Gutes für die menschliche Natur ist. Das Gute nämlich schliesst vermöge seines Begriffes eine Verbindlichkeit in sich, die Wahl jedes vernünftigen Wesens zu bestimmen und alle übrigen Gesetze sind Zweige und Anwendungen jenes ursprünglichen. Der Begriff des Gutes enthält zunächst den der Lust, des richtigen Gebrauchs des Lebens und da ergiebt sich denn, dass richtige Meinungen, wohlwollende Neigungen und ernsthafte Beschäftigungen die vorzüglichsten Vergnügen der menschlichen Natur sind. Tugend und Glückseligkeit sind also dasselbe, und der Begriff der letzteren schliesst vorzugsweise den der Thätigkeit in sich, wie F. auch in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft (I. 8), bemerkt, Glückseligkeit bestehe mehr in dem Bestreben, als in dem Erreichen des Endzwecks; sie hänge mehr von dem Grade ab, in welchem unsere Seele ihre angemessene Beschäftigung findet, als von den Umständen. — Näher wird sodann in der Moral, jedoch ohne nähere Begründung das Grundgesetz aufgestellt, dass das grösste Gut des Menschen die Liebe zu seines Gleichen sei, woraus folgt, dass das Beste der menschlichen Gesellschaft und das des Individuums zusammenfallen, dass keine Glückseligkeit eines Theiles dem Ganzen schädlich sein könne, dass wir die Dinge hauptsächlich darnach beurtheilen müssen, ob sie zum Besten der

Menschen dienen, besonders ob sie Uneigennützigkeit und aufrichtige Zuneigung befördern.

Die Sittenlehre nun handelt speciell von dem durch das Gewissen gebotenen oder verbotenen Betragen. Die Absicht der Moralität bei den Gewissenspflichten ist die eigene Vollkommenheit und Tugend des Menschen welcher handelt. Die Sanctionen der Gewissenspflicht sind: die Religion, die Achtung für den öffentlichen Ruf und das Gewissen. Die Sanction des Gewissens besteht in dem Vergnügen, welches er empfindet indem er handelt und in Scham und Reue, wenn er Unrecht thut. Wir werden also, was die Pflichtbestimmung betrifft, auch hier in letzter Instanz auf das sittliche Gefühl verwiesen. Die Moral Fergusons verbreitet sich auch über Recht und Staat, jedoch nicht in origineller Weise und ohne bestimmte ethische Principien, denn als Recht bezeichnet er jeden Theil des Zustandes eines Menschen, der durch Gewalt oder auf andere Weise vertheidigt werden darf. Das Ansehen der Rechte Anderer gründet sich auf das (natürliche) Recht der Selbsterhaltung, verbunden mit dem Gesetz der Geselligkeit. In der Politik folgt F. vorzugsweise Montesquieu.

Dugald Stewart 1753—1828.

Als ein Schüler Reids sucht er vom psychologischen Standpunkte die Grundsätze des menschlichen Handelns festzustellen. Die sittlichen Begriffe betrachtet er mit Cudworth als ursprüngliche, einfache, durch die Vernunft gebildet, unabhängig von Gottes Willen und von menschlichen Institutionen. Dass das sittliche Vermögen ein ursprüngliches sei und nicht hervorgehe aus dem Princip der Selbstliebe oder des Interesses, folgert er aus der Unterscheidung der Begriffe der Pflicht uud des Interesses in allen Sprachen, aus der Verschiedenheit der Gefühle, die sich an beide knüpfen und aus der frühen Entstehung der moralischen Gefühle, ehe sich die Begriffe von Interesse und Glückseligkeit gebildet haben. Es ist absurd, zu fragen, warum wir verpflichtet sind Tugend zu üben, denn der Begriff der Tugend schliesst die Verpflichtung ein; die moralische Fähigkeit unterscheidet sich als

eine active Kraft der Seele von allen übrigen dadurch, dass sie die geringste Verletzung mit Gewissensbissen bestraft. Es ist ein sehr gewöhnliches aber fatales Vorurtheil, zu glauben, die Sittlichkeit unseres Betragens, die Stufe unserer Tugend hänge von der Richtigkeit und Lebhaftigkeit unserer sittlichen Gefühle oder von der Stärke und Schwäche unserer Neigungen ab; sie besteht vielmehr wesentlich in einer habituellen Rücksicht auf unser Gefühl der Pflicht im Lebenswandel, indem wir den Vorschriften des Gewissens und der Vernunft gehorchen. Alle Pflichten, sowohl die gegen Gott, als die gegen uns selbst und den Nächsten sind verpflichtend durch dieselbe Autorität des Gewissens, durch das Gefühl der Pflicht, die Achtung vor dem was recht ist, wobei indess die Religion die kräftigsten Beweggründe zu ihrer Ausübung gewährt. Stewart behandelt daher die Moral als Pflichtenlehre, die er in psychologischer und kritischer Weise näher ausführt.

Was die Pflichten gegen die Nebenmenschen betrifft, so sucht er die Theorie des Wohlwollens zu widerlegen durch die Folgen dieser Ansicht, wobei er sich auf Butler stützt. Wenn das Verdienst einer Handlung wesentlich abhängt von der Quantität des Guten, welche der Handelnde beabsichtigt, dann erleidet die sittliche Rechtschaffenheit einer Handlung einen Einfluss durch die gegenseitigen Verhältnisse der Partheien. Wenn wir zugeben, dass die Pflichten der Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit nicht unmittelbar verpflichtend sind, so müssen wir die Maxime zulassen, dass ein guter Zweck die zu dessen Erreichung nöthigen Mittel heiligen kann, mit anderen Worten, dass wir uns gesetzmässig von der Verpflichtung zu diesen Tugenden dispensiren können, wenn wir die Aussicht haben, hierdurch die Interessen der Gesellschaft wesentlich zu fördern. Ist es wahrscheinlich, dass Gott den Lebenswandel einer so kurzsichtigen leicht fehlenden Kreatur durch die besondere Meinung eines Jeden von der Nützlichkeit der Handlung, ihrem zukünftigen Gut oder Uebel, welches sich aus einer endlosen Folge von Zufälligkeiten ergiebt, habe leiten lassen gewollt? — Allerdings würden wir die beiden grossen Principien des Handelns, welche im Allgemeinen einen und denselben Lebenswandel empfehlen, gänzlich übereinstimmend finden, wenn wir mit allen Folgen unserer Handlungen bekannt

wären. Aber häufig macht uns die Selbstliebe partheiisch und die Gerechtigkeit ist die Tugend, welche uns dagegen schützt; sie ist in demselben Sinne eine Tugend als das Wohlwollen, weil wir dieselbe als Pflicht empfinden. Eine wichtige Stelle unter den socialen Pflichten nimmt die Tugend der Wahrhaftigkeit ein. Es giebt keine Pflicht, von welcher die grobe ostensible Ausübung durch die Sitten der neuern Zeit so gesichert ist, aber auch keine, gegen welche die Menschen, welche doch als moralische Wesen Gott für ihre Gedanken und Gefühle verantwortlich sind, eine so grosse Stumpfheit zeigen. Ist es in moralischer Rücksicht verbrecherischer oder mit wahrer Würde unverträglicher, Menschen im Privatverkehr durch eine irrthümliche oder ungenaue Darstellung der Umstände zu täuschen, als die Leute zu ihrem Schaden zu verleiten durch jenes absichtliche Abweichen von der Wahrheit, wie wir täglich es aus Motiven des Interesses, des Ehrgeizes politischer Factionen geschehen sehen? Jede Verletzung der Wahrhaftigkeit zeigt ein heimliches Laster, eine verbrecherische Absicht an, welche das Individuum zu gestehen sich scheut. Die Tugenden der Klugheit, Mässigung und Tapferkeit sind nicht weniger nöthig für unsere Fähigkeit, die socialen Pflichten zu erfüllen, allein da sie nicht nothwendig eine Beziehung zu Anderen einschliessen, so scheinen sie zu der dritten Gattung der Pflichten gegen uns selbst zu gehören. Unabhängig von allen Erwägungen des Nutzens werden diese Eigenschaften gebilligt. Ihr Nutzen jedoch oder vielmehr ihre Nothwendigkeit, um die Erfüllung unserer anderen Pflichten zu sichern ist gewiss der Hauptgrund unserer Verpflichtung, die Gewohnheiten, wodurch sie gebildet werden, zu cultiviren. Hieran schliesst sich die Pflicht der sorgfältigen Erforschung der Mittel, wodurch die Zwecke des Glücks und der Vollkommenheit unserer Natur erreicht werden können.

Was diese letztere Untersuchung betrifft, so ergiebt sich zunächst aus einer Kritik der philosophischen Lehren über das höchste Gut als ein anerkanntes unbestreitbares Factum, dass die Glückseligkeit vorzugsweise aus dem Geiste entsteht. Es giebt keine so glückliche Lage, welche die Qualen der Bosheit, der Gewissensbisse ausschlösse und keine so unglückliche, um die Befriedigung eines wohlwollenden aufrichtigen entschlossenen Herzens zu ver-

hindern. Unser Geist kann jedoch auch in einem hohen Grade Einflüsse erleiden durch geistige Eigenschaften, die keinen unmittelbaren Zusammenhang mit moralischen Verdiensten haben, durch unsere Gemüthsart, unsere Einbildungskraft, unsere Ansichten und Gewohnheiten, auf welche Einflüsse er dann näher eingeht. Die Natur, bemerkt er in Rücksicht auf den Einfluss der Gemüthsart, hat die socialen Bande unter den Menschen dadurch verstärkt, dass sie einen geheimen Reiz an die Ausübung der Tugend knüpfte, während Agitation und Unruhe unzertrennlich die Leidenschaften des Streites begleiten. Es gilt dies selbst von der gerechten Empfindlichkeit, welche durch die beleidigende Aufführung Anderer veranlasst ist; das mit ihr verknüpfte unangenehme Gefühl soll uns antreiben, jedes Gefühl der Bosheit in unserem Herzen zu verbannen, nachdem wir die nöthigen Maassregeln für unsere Sicherheit genommen haben. Ferner sollen wir uns hüten, unsere Kraft des moralischen Gefühls und Urtheils vorzugsweise in Rücksicht auf das Betragen unserer Nebenmenschen zu üben, denn das ist so wenig mit unserer moralischen Besserung verknüpft, dass es vielmehr oft die Aufmerksamkeit von dem wirklichen Zustande unseres eigenen Charakters abzieht und uns mit dem Glauben schmeichelt, der Grad unserer Tugenden stehe in Proportion zu dem Unwillen, den wir durch den Mangel derselben bei Anderen empfinden. Aber schon die gewöhnliche Beobachtung zeigt, dass die in ihrem eigenen Lebenswandel gewissenhaftesten Männer die nachsichtigsten für die Fehler ihrer Nebenmenschen sind. Unser Hauptgeschäft sei, über unseren eigenen Charakter zu wachen und setzen wir, was unser Glück betrifft, Vertrauen auf das, was von uns selbst abhängt. Dieses ist in der That das grosse Geheimniss unseres Glücks, dass wir uns bestreben, unsere Seele mehr der gegebenen Welt zu accomodiren, als diese uns selbst. Auch sind die schönsten Ansichten des menschlichen Charakters in Wahrheit die richtigsten. Je mehr wir die Menschen im Innern kennen, um so weniger werden wir durch die Partheilichkeit des Stolzes und der Selbstliebe missleitet werden und um so mehr werden wir geneigt, die Verdienste Anderer anzuerkennen und die Schwächen ihnen zu verzeihen. Ferner würdigt Stewart den bedeutungsvollen Einfluss unserer Thätigkeit auf das Glück. »Die

Lust welche mit der Ausübung unserer Kräfte verknüpft ist, scheint ein letztes Factum in unserer Constitution zu sein, nicht auflösbar in eine einfache oder allgemeine Quelle des Genusses. Die Freuden der Thätigkeit vermischen sich mit denen der Kraft, der Sinne, der Imagination, des Verstandes, Herzens und von den verschiedenen Wirkungen dieser Verbindungen kommt es her, dass einige Arten der Thätigkeit reicher an Lust sind, als andere. Eine gewisse Beimischung der Thätigkeit ist nöthig, um jedem anderen Genuss einen Beigeschmack zu geben, um zu verhindern, dass er in Mattigkeit und Sättigung endige. Mit der fortdauernden Befriedigung an der Thätigkeit des Verstandes vereinigen sich die Freuden über die Nützlichkeit, die Befriedigung des Ehrgeizes und die sociale, indem wir unsere Erkenntnisse Anderen mittheilen. Vielleicht liegt jedoch die Haupt-Empfehlung für diese Freuden in den beständigen unerschöpflichen Hülfsquellen, welche sie dem Geist in seinem Fortschritt durch das Leben gewähren. Die glücklichsten Individuen, die ich gekannt habe, waren solche, welche, mit einem hinreichenden Geschmack an den Freuden der Einbildungskraft, sich eifrig und fortdauernd philosophischen Forschungen gewidmet hatten. Die Intensität der sinnlichen Lust wird im Allgemeinen sehr überschätzt in Folge gewisser damit verbundener Freuden der Imagination und des Herzens. Jene für sich ist auf den Augenblick ihrer Gewährung beschränkt und kann nur auf Kosten der edleren Theile unserer Constitution vorzugsweise verfolgt werden. Weit höher stehen die Freuden der Imagination, aber auch ihnen sind von der Natur gewisse Gränzen vorgeschrieben; wir sind zwar in denselben activ, aber mehrere unserer wichtigsten Kräfte bleiben unangewendet. Die höchsten Freuden sind die des Herzens, d. h. die der Freundschaft, Liebe, Frömmigkeit, der Achtung Anderer und besonders die aus dem Bewusstsein unserer Pflichterfüllung entspringenden.

Der praktische Schluss, welcher aus dieser Untersuchung hervorgeht, ist, dass der weiseste Plan der Oeconomie in Rücksicht auf unsere Freuden nicht nur mit einer strengen Beobachtung der moralischen Regeln vereinbar, sondern grösstentheils in diesen Regeln enthalten ist. Demnach besteht das Glück sowohl

als die Vollkommenheit unserer Natur darin, unsere Pflicht mit so wenig Aengstlichkeit um den Erfolg auszuüben, als mit der menschlichen Schwäche sich verträgt. Denn der Wunsch nach Glück, wenn er allein uns beherrscht, erfüllt die Seele mit ängstlichen Vermuthungen über die Zukunft, mit verwirrenden Berechnungen über die verschiedenen Möglichkeiten des Guten und Uebeln. Der aber, dessen herrschendes Thätigkeits-Princip ein Gefühl der Pflicht ist, der im Gedränge des Lebens mit Kühnheit, Consequenz und Würde auftritt, findet sich durch das Glück belohnt, während dieses so häufig denjenigen entwischt, welche jede Fähigkeit anstrengen, es zu erreichen.

Ohne Zweifel sind solche Lehren, die besonders in Frankreich eine günstige Aufnahme gefunden und eine besondere Bearbeitung durch Jouffroy erhalten haben, ganz geeignet, das sittliche Gefühl anzuregen und im Einzelnen über sich selbst aufzuklären, aber wir vermissen auch hier ein bestimmtes wissenschaftliches Princip, um mit Hülfe desselben tiefer und umfassender das sittliche Leben und die verschiedenen sittlichen Zwecke zu begreifen und bestimmtere Grundsätze für die Bestimmung der Pflichten zu gewinnen, als uns das Gefühl und die gewöhnliche Reflexion bietet. Hierzu aber reicht der populär psychologische Standpunkt dieser schottischen Philosophie eben so wenig aus, als der Naturalismus der gleichzeitigen Lehren Benthams.

Bentham 1748—1832.

Er wollte zuerst Advokat werden, entschloss sich aber, als er das Chaotische und Willkürliche der englischen Jurisprudenz bemerkte, für die Reform der Gesetzgebung besonders der Criminaljustiz zu wirken. Indem er nun die menschlichen Handlungen nach dem Gesichtspunkt des Interesses untersuchte, gelangte er dazu, dies Princip auch als das maassgebende für die Moral aufzustellen. Seine Hauptschriften sind: die Einleitung in die Principien der Moral und Jurisprudenz (1789), die Theorie der Strafen und Belohnungen (1812) und die nach seinem Tode herausgegebene Pflichtenlehre (Deontologie). Das Eigenthümliche seiner Lehre besteht darin, dass er die practischen Interessen

und Zwecke und die Mittel für dieselben in den einzelnen Lebensgebieten positiv für sich untersucht und hierbei alle allgemeine theoretische Untersuchungen über die menschliche Natur als unnütz verwirft; die Moralisten meint er, selbst Hume, den er am meisten schätzt, eingeschlossen, hätten sich nur mit unklaren allgemeinen Fragen beschäftigt, aber auf die Frage: Was muss gethan, was unterlassen werden? keine Antwort gegeben. Nichtstoweniger widmet er selbst der Erörterung der allgemeinen Grundbegriffe der Moralität und des Rechts einen nicht geringen Theil seiner Schriften.

Die Natur, bemerkt er in der bezeichneten Einleitung, hat den Menschen unter die Regierung von zwei souveränen Herrschern Schmerz und Lust gestellt, welche sowohl bezeichnen, das was wir thun sollen, als das was wir thun werden, die Kette der Ursachen und Wirkungen. Das wahre wissenschaftliche System kann also kein anderes sein, als das des Nutzens oder grösstmöglichen Glücks; die grösste Summe oder wie B. diese auch bezeichnet, die Maximisation des allgemeinen Glücks ist der Zweck, worauf alle menschlichen Bestrebungen und Institutionen gerichtet sein sollen. Der Wille fügt sich natürlich der Vorstellung des scheinbar höchsten Guten. Die Ursachen, warum der Einfluss der Leidenschaften den der Vernunft überwiegt, sind: 1) der Mangel an scheinbarer Grösse des entfernten Vergnügens, welches uns die Vernunft verspricht oder der Mangel einer lebhaften Vorstellung desselben; 2) der Mangel an scheinbarer Gewissheit desselben, Mangel an schneller Unterscheidung, um augenblicklich die ganze Kette der Ursachen und Folgen vor Augen zu haben, welche der Hervorbringung des entfernten Vergnügens förderlich oder hinderlich sein können. Das Princip des Nutzens bedarf keines Beweises, denn da aus ihm alles Andere bewiesen wird, so kann es selbst nicht bewiesen werden. Jedes menschliche Geschöpf handelt unbewusst oder mit Bewusstsein nach diesem Princip, jedoch vermöge der Schwäche der menschlichen Natur nicht consequent. Billigt man eine Handlung als tugendhaft, so liegt der Grund davon in dem Zweck derselben das Glück zu erhöhen. Das Suchen nach einem Beweggrund, um den wahren Werth der Tugend zu bestimmen, ist eine Haupt-Ursache der Verwirrung der Menschen. Jeder

Beweggrund ist seinem Ursprung nach und so weit er reicht gut, denn Jeder will sich Vergnügen verschaffen und Schmerz vermeiden. Die schrecklichsten Verbrechen sind anzusehen als Verirrungen von dem Streben nach Glückseligkeit, sie sind Uebel, welche bestimmt waren, ein grösseres zu verhüten, wobei man indess die Mittel falsch berechnete und den Zweck verfehlte. Ueber den ihm unbekannten Beweggrund kann der Moralist kein Urtheil fällen; er hat es nur mit der Handlungsweise zu thun, deren Folgen Schmerzen oder Vergnügen sind. Nimmt man das Motiv zur Norm der Beurtheilung, so kann man alle Handlungen entschuldigen; vielleicht gab es nie gewissenhaftere Menschen, als die ersten Inquisitoren. Tugend ist die Besiegung einer Schwierigkeit, welche als ihre Folge ein Uebergewicht von Glück hinterlässt. Die Frage über Tugend und Laster besteht grösstentheils darin, das was ist gegen das was sein wird abzuwägen. Tugendhaft ist, wer das gegenwärtige Vergnügen, welches durch seine Nähe grösser erscheint, dem grössern, entfernten, geringer erscheinenden aufopfert und eben so der, welcher das eigene Vergnügen für die Erlangung einer grösseren Summe zum Besten Anderer aufopfert. Es wird freilich durch die Höhe des Glücks nicht die Grösse der Tugend bestimmt, denn es giebt mancherlei Glück, womit die Tugend nichts zu schaffen hat, aber es giebt keine Tugend, worin nicht ein Uebergewicht des Glücks sich findet. Die Verpflichtung zu einer Handlung liegt in dem Gefühl des Interesses von einer höheren Klasse, welches ein geringeres überwiegt. Die verpflichtende Motive oder Kräfte, Sanctionen sind entweder strafende durch den Schmerz oder belohnende durch Vergnügen oder Befreiung von Schmerzen. Sie sind ihrem Ursprung nach physische, gesellschaftliche, moralische, politische, religiöse.

In der sittlichen Sanction nun müsste es, sollte man denken, nicht nur auf die Quantität, sondern auf den qualitativen Werth des Glücks oder Vergnügens ankommen, aber B. erkennt innere Verschiedenheit hierin nicht an. Das Glück, lehrt er, steht im Verhältniss zu der Masse der genossenen Freuden und der vermiedenen Leiden; es ist dasjenige Vergnügen, welches das eigene verständige Urtheil eines Menschen seinem Gefühl als solches be-

zeichnet und Niemand kann hier für den Andern entscheiden. Die Thatsache, dass der Mensch nach dem Genusse eines Vergnügens es immer von neuem wieder aufsucht, enthält den Beweis dafür, dass dasselbe etwas Gutes ist. Der Grad des Wohlergehens hängt ab von der allgemeinen Stärke des Gefühls. Der Werth des Vergnügens d. h. die Wichtigkeit desselben für das menschliche Glück hängt ab von der Intensität, Dauer, Gewissheit oder Ungewissheit, Nähe oder Entfernung. Ausserdem kommen noch zwei Umstände in Betracht: die Fruchtbarkeit des Vergnügens, d. h. die Wahrscheinlichkeit, dass es von Empfindungen derselben Art begleitet ist, ferner die Reinheit, d. h. die Wahrscheinlichkeit, dass es nicht von Empfindungen entgegengesetzter Art begleitet ist und endlich die Ausdehnung desselben auf die Anzahl von Personen. Die verschiedenen Arten der Lust- und Schmerz-Empfindungen zählt B. ganz empirisch auf ohne Rücksicht auf irgend ein Princip.

Die Moral.

Die Moral oder die Deontologie ist die Kunst, die Handlungen der Menschen zu leiten zu der Production der grösstmöglichen Quantität von Glück für die deren Interesse beabsichtigt ist; sie soll den Menschen seine Interessen und Pflichten richtiger würdigen lehren, die unrichtige Berechnung des Werthes der Vergnügen hindern. Ist nun die Tugend wesentlich eine zweifache: Klugheit, Selbstachtung, insofern sie unser eigenes Glück erzeugt, thätiges Wohlwollen in der Beförderung des Glücks der Andern, so ist die Hauptaufgabe des Moralisten, das eine Princip mit dem anderen in Uebereinstimmung zu bringen. B. handelt in der Deontologie von den beiden Tugenden der Klugheit und des Wohlwollens sehr ausführlich, jedoch ohne ein bestimmtes Princip; einzelne allgemeine Reflectionen wechseln ab mit der Betrachtung einzelner Fälle ohne inneren Zusammenhang. Wir beschränken uns hier auf die Gedanken, welche die Lösung des bezeichneten Problems betreffen und einige practische Erwägungen.

Was zunächst die Tugend der Klugheit oder Selbstachtung betrifft, so darf das Selbstinteresse das Glück Anderer nie aus den Augen verlieren. Aber das Streben muss doch immer dahin

gerichtet sein, das Glück des Handelnden zu befördern, damit ein sicherer Zuwachs zu dem allgemeinen Vorrath von Glück erreicht werde. Ein Mensch, welcher sich selbst mehr schadet, als er Anderen nützt, befördert nicht die Sache der Tugend, weil er den Betrag des Glücks vermindert. Es ist fast unmöglich, dass das Vergnügen des Anderen für mich vortheilhafter sei, als mein eigenes. Bei der unabänderlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur ist die Kraft der persönlichen Neigungen dazu bestimmt, sich über die geselligen oder sympathetischen zu erheben, da die ersteren für das Dasein und Glück des Menschen weit nothwendiger sind. Der Mensch kann eben so wenig die Beachtung seines eigenen Glücks von sich ablehnen, als er aus seiner Haut springen kann. Zu behaupten, dass fremdes Wohl mich näher angehe als mein eigenes, ist eben so absurd, als zu sagen, dass ich den Zahnschmerz des Anderen lebhafter empfinde, als er selbst. Die Klugheit aber ist eine persönliche und eine objective.

Im Gebiet der persönlichen Klugheit sind die sinnlichen Vergnügen die lebhaftesten in der Forderung ihrer Befriedigung, weshalb sie eine grosse Vorsicht, sorgfältige Schätzung der damit verbundenen Schmerzen nöthig machen. Hierbei sollen die Erfahrungen eines Arztes und Lehren eines Oeconomen zu Rathe gezogen werden. Die Keuschheit ist, wie die Mässigkeit überhaupt, eine verdienstliche Tugend, weil sie den Genuss erhöht. Die Klugheit soll die Mittel des Genusses sammeln durch geeignete Gedanken. Es giebt keinen Menschen, der nicht müssige Augenblicke hätte, die er zur Aufsuchung des Vergnügens benutzen könnte. Es giebt keine Beschäftigung, welche nicht Gelegenheit zu solchen Gedanken gestattet, welche aus der Erinnerung oder dem Vorgenuss entspringen, die schon an und für sich Glück sind, aber wir versäumen die kleinen Theilchen von Vergnügen zu sammeln, die sich in jedem Augenblick darbieten. Wir streben nach einer Totalsumme und vergessen die Zahl, woraus sie zusammengesetzt ist. Wir kämpfen gegen unvermeidliche Folgen und vernachlässigen die erreichbaren Vergnügen, deren Summe, wenn sie gesammelt würden, nicht so unbedeutend wäre. — Macht der Stolz oder die Eitelkeit Andere glücklich, so liegt ein doppelter Gewinn darin; in jedem Falle hat man immer den Gewinn, dass

man in seiner eigenen Verherrlichung ein Vergnügen findet. Erzeugt dieselbe aber in der Brust des Anderen unangenehme Gefühle, so muss man eine Berechnung des Gewinnes und Verlustes anstellen. — Man suche nur immer die glänzendste Seite der Dinge auf und beachte sie besonders in der Zeit, die sonst nutzlos zugebracht wird. Sich dem Bedauern, der Reue hinzugeben, ist nur nützlich, in so fern dadurch der künftigen Handlungsweise ein Zügel angelegt wird. In Beziehung auf die Zukunft empfiehlt B. den Spruch von Swift: Gesegnet ist der nichts erwartet, denn er wird nicht getäuscht werden. Die Macht in aller und jeder Gestalt, d. h. ihren Hülfsmitteln, Wohlstand, ist das einzige Werkzeug der Moral und das Streben darnach, wenn es in den Gränzen der Klugheit und des Wohlwollens bleibt, verdient durchaus keine Vorwürfe, sondern es ist vielleicht die stärkste aller Triebfedern zur Tugend. Das Aufhäufen von Geld beruht auf falscher Berechnung, denn der Werth des Reichthums und der Macht ist ein ein geringer, so lange dieselben nicht in Thätigkeit gesetzt sind. Rang muss als ein Repräsentant der Wohlfahrt überhaupt, wie der Reichthum, nach dem Maasstab des Einflusses geschätzt werden.

Die Abhängigkeit des Menschen von seinen Nebenmenschen ist die einzige Quelle des Grundsatzes der objectiven Klugheit und des Wohlwollens. Jeder Einzelne ist mit der stärksten aller Ketten an sein Geschlecht gefesselt, mit der der Selbstachtung. Man lasse sich nicht träumen, dass die Menschen auch nur einen kleinen Finger rühren werden, uns zu dienen, sobald sie nicht ihren eigenen Vortheil dabei voraussehen. Allein der Mensch wird seinen Nebenmenschen gern Dienste erweisen, wenn er sich selbst dadurch dient und der Gelegenheiten dazu giebt es sehr viele. Es giebt Gedanken, welche einer richtigen Schätzung des menschlichen Charakters nachtheilig sind und uns zu einer Herabwürdigung unserer Natur, zu einem unrichtigen Urtheil und, was noch schlimmer ist, zu Ungerechtigkeit und Bosheit verleiten. Einer dieser Irrthümer ist, zu schliessen, dass gegebene Versprechen, weil sie später nicht gehalten wurden, deshalb auch zu der Zeit, wo sie gegeben wurden, nicht aufrichtig gemeint gewesen seien. Ein zweiter Irrthum ist die Vermuthung, dass Jemand eine Empfindung bloss heuchele, weil er zu dieser oder jener Parthei

gehört, da doch gerade der umgekehrte Fall Statt finden kann, dass er zu dieser Parthei gehört, weil er solche Gefühle hat. Ein dritter Irrthum ist der, wo ein Mensch durch Vorgeben dieser oder jener Gefühle Gewinn zieht, daraus für jeden Fall zu schliessen, dass ein solches Interesse die einzige Ursache sei, warum er dergleichen Gefühle an den Tag legt. Der grössere Theil derjenigen, welche sich hinsichtlich der Meinungen durch ihr Interesse leiten lassen, meint es wahrscheinlich aufrichtig. Es giebt wenige Menschen, welche so dreist sind, mit Bewusstsein unehrlich zu sein. Das Interesse wirkt gewöhnlich auf eine verstecktere Weise: es untergräbt allmälig das Gefühl der Rechtlichkeit.

Das Gesetz der Klugheit wie das des Wohlwollens fordert von uns, dass unsere Gedanken über Andere nachsichtig sein sollen, denn eine harte Beurtheilung Anderer zieht uns selbst eine harte Beurtheilung zu. Ein ungünstiges Urtheil verursacht unfehlbar Schmerz, welchen zu erzeugen wir kein Recht haben ohne den befriedigenden Beweis, dass das von uns auferlegte Uebel durch Erzeugung von Vergnügen oder durch Tilgung von Schmerz mehr als aufgewogen werde. Man darf jedoch noch weniger loben, wo man tadeln sollte, denn das dient zur Demoralisation des menschlichen Geschlechts. Es giebt nur wenige Fälle, wo Ertheilung von Rath demjenigen, der ihn empfängt, nicht schmerzlich fällt. Man spare daher Unannehmlichkeit dem Anderen und sich selbst Täuschung. Es ist eine schwere Pflicht, dem Ausbruch des Witzes Einhalt zu thun, der Anderen unangenehm ist, aber das Wohlwollen soll die Eigenliebe beherrschen. Vor Allem aber sollen wir Täuschung verhindern; das Wort, das eine nicht zu erfüllende Erwartung erregt, ist sehr nachtheilig; leichtsinnig gebrochene Versprechen sind häufig Quellen des Elends. — Die Anmassung, die Beweggründe Anderer andeuten zu wollen, ist stets nichtig und beleidigend. — Wir können den Samen der Höflichkeit und Güte mit so geringen Kosten um uns ausstreuen; etwas davon wird gewiss auf guten Boden fallen. Wird der Wunsch, sich beliebt zu machen, mit Klugheit an den Tag gelegt, so bleibt er selten unerfüllt. — Die objective Klugheit fordert Bezeugung der Achtung, welche dem Range gewöhnlich gezollt wird. Grosse Fehler werden häufig verziehen, kleine selten.

Eine der wichtigsten Lehren ist, die Unverschämtheit der Beamten ruhig zu ertragen, da sie uns viel schaden können.

Was nun die Tugenden des thätigen Wohlwollens betrifft, so giebt es in der Welt eine so allgemeine und stetige Bewerbung um die Ehrfurcht, Achtung und Liebe Anderer, die Abhängigkeit jedes Einzelnen von den Uebrigen ist so klar, dass eine gewisse Quantität von Wohlwollen Bedingung der socialen Existenz ist. In dieser Abhängigkeit von einander haben wir die stärkste Gewährleistung für die Energie des wohlwollenden Gefühls und die Zügel der böswilligen Neigungen. Gefühle indess, sie mögen sein, welche sie wollen, sind von durchaus keinem Werth, wenn sie uns nicht zu wohlthätigen Handlungen antreiben. Das thätige Wohlwollen ist ein zweifaches: ein negativ-thätiges, welches fordert, dass wir uns bei jeder Gelegenheit enthalten, Schmerz zu verursachen, ausgenommen, wo dessen Auferlegung ein grösseres Uebel verhindert oder grösseres Vergnügen mit sich bringt; das positiv-thätige ist darauf gerichtet, das Wohlsein der Anderen zu vermehren. In der ersten Rücksicht sollen Unvollkommenheiten, die man nicht beherrschen oder ausrotten kann, nicht getadelt oder bestraft werden. Auch soll man nie Böses zufügen aus dem Grunde, weil es verdient werde. Könnt Ihr nicht darthun, dass ein überwiegendes Gut aus den Leiden entspringt, die Ihr auferlegt, so sind die Vorwürfe nutzlos; der befehlshaberische Geist, die Heftigkeit ist für jeden gleich schädlich. Wenn Euch ein Unrecht zugefügt worden ist, so vermeidet es, dies sogleich zu erwähnen, denn Alles was Ihr sagen könnt, wird das Geschehene nicht ungeschehen machen und Ihr erzeugt dem Andern nur Schmerz und erregt seine üble Laune; nur dann, wenn es wahrscheinlich ist, dass ein ähnliches Unrecht gegen Euch sich wiederholt, dann ist die rechte Zeit, an das Frühere zu erinnern. Geduld bei Beleidigungen zu haben, ist eine schwer zu erlernende und auszuübende Lehre, aber sie ist des Lernens und Uebens werth. Begegnet beleidigenden Angriffen mit offenbarer Gleichgültigkeit oder mit guter Laune und Scherz, dadurch wird der Gegner sich getäuscht und gedemüthigt fühlen und doch nicht feindseliger gegen Euch werden, als er früher war. Streitet niemals aus dem Grunde weil Ihr Recht habt. Die Eigenschaften

der Anmassung, Herrschsucht, Rechthaberei, Kälte, Verschlossenheit, Stolz, Ziererei enthalten mehr oder weniger von den zwei Hauptlastern, Unverstand und Uebelwollen, können daher nicht ohne Schmerz geduldet werden.

Einer der traurigsten Beweise menschlicher Schwäche ist die Bewunderung der Helden, das zu bewundern, was die Tugend uns hassen und verabscheuen lehren muss. Nur der beklagenswerthe Erfolg derer, welche aus persönlichem oder strafbarem Interesse das Reich des guten Willens und Mitgefühls zu beschränken suchten, konnte die mörderischen Kämpfe der Nationen als lobenswerth erscheinen lassen; sie haben das Ohr der Menschen mit einer leeren Phraseologie von Ehre und Ruhm erfüllt.

Jede Art tugendhafter Wohlthätigkeit ist ein Beitrag zu einem allgemeinen Fonds, zu einer Art Sparkasse des allgemeinen guten Willens, zu einem socialen Kapital, wo man weiss, dass uns die Interessen durch die Dienstleistungen aller Art von unsern Mitmenschen bezahlt werden. Ein Hauptzweck des thätigen Wohlwollens ist, offene Missbräuche zu rügen und zwar so, dass ihre Abschaffung mit den möglichst kleinen Opfern derer, die bei ihrer Aufrechterhaltung interessirt sind, bewerkstelligt werde. Das beste Mittel ist, die Wahrheit, die Thatsachen ganz einfach darzulegen ohne Uebertreibung und ohne Anderen unser Urtheil aufzudrängen. Hüten wir uns besonders vor der Einbildung, besser zu wissen als Andere, worin für sie die Quelle des Glücks liegt. Der Despotismus ist nie schlimmer, als wenn er unter dem Mantel des Wohlwollens erscheint. Schmerz und Vergnügen, das Bittere und Angenehme im Leben des Menschen, kann nur von ihm selbst, nie von Anderen richtig beurtheilt werden; ihnen allein kommt die Entscheidung über das zu, was ihnen selbst gut ist.

Principien des Rechts und der Gesetzgebung.

Es versteht sich von selbst, dass diese Principien keine anderen sein können, als die des Nutzens. Der allgemeine Zweck der Regierung und der Gesetze ist, die Rechte und Verpflichtungen in ihrem Verhältniss zu einander so zu bestimmen, dass das Totalglück des Ganzen vermehrt und zunächst das Uebel ver-

mieden werde. Die Rechte sind an und für sich Vortheile für den, der sie geniesst, die Verpflichtungen dagegen Uebel, da sie seiner Freiheit Entbehrungen auferlegen. Dem Princip der Nützlichkeit gemäss darf der Gesetzgeber nur eine Last auferlegen, um dadurch Wohlthaten von grösserem Werth zu ertheilen. Die erste Pflicht der Regierung ist, den Einzelnen vor Unlust zu schützen, indem sie Rechte ertheilt, welchen Verpflichtungen entsprechen und diese schaffen Verbrechen, d. h. sie wandeln Handlungen in Verbrechen um, welche es früher nicht waren. Verbrechen sind Handlungen, welche weniges Gute gegen sehr vieles Uebel zur Folge haben. Die Mächtigen wollten diese Uebel verhüten und erklärten daher solche Handlungen für Verbrechen. — Wir übergehen die Bemerkungen Benthams über die Civil-Gesetzgebung, da sie grösstentheils formaler Natur sind und nichts Originelles enthalten, und berühren dagegen seine Hauptgedanken über die Criminal-Gesetzgebung, worauf er vorzugsweise seine Aufmerksamkeit richtete.

Der Zweck der Strafgesetzgebung ist, das Gesammte des Unrechts, die Quellen der Leiden, welche daraus entspringen, mit dem geringsten Aufwand von Schmerz zu vermeiden. Bestrafung kann daher nur eintreten, so weit ein Unrecht die Quelle von Unglück wird. Sie sollte daher nicht zugefügt werden: 1) wo sie ohne Grund ist, d. h. wo in der Handlung kein Uebel für das Ganze liegt, dem zuvorzukommen ist; 2) wo sie nicht wirksam ist, d. h. nicht zur Verhinderung des Uebels wirkt; 3) wo sie zu viel Aufwand verursacht, d. h. wo das hervorgebrachte Uebel grösser sein würde, als dasjenige, dem man zuvorkommen soll; 4) wo sie nutzlos ist, wo man dem Uebel ohne Strafe zuvorkommen kann. Die Strafe darf niemals grösser oder geringer sein, als das dadurch aufzuhebende Uebel des Vergehens, oder als hinreicht, um den Vortheil der Beleidigung zu überwiegen. Die Strafe, ein schlechtes Mittel an und für sich, welches allen edeln Gefühlen entgegen ist, erhebt sich zum ersten Range der Wohlthaten, wenn man dieselbe als ein unentbehrliches Opfer für das öffentliche Wohl betrachtet. Aber man darf nicht vergessen, dass der Verbrecher Glied der Gemeinschaft ist, wie der verletzte Theil selbst und dass man Grund hat, mehr sein Interesse, wie

das jedes Anderen zu berücksichtigen. Es kann nöthig sein, dass man sein Interesse dem allgemeinen aufopfere, aber nicht, dass man gar keine Rücksicht darauf nimmt. Man muss wirklich Strafen zufügen des Beispiels wegen, aber der öffentliche Schein (um vom Verbrechen abzuschrecken), ist die Hauptsache. Jedes Uebel, welches nicht erscheint, ist reiner Verlust. Das reelle Uebel muss so klein und das anscheinende so gross als möglich sein, besonders auch so, dass es im Gedächtniss bleibt.

Ueber das Maass der Strafe stellt B. folgende Regeln auf:

1) Das Uebel der Strafe muss den Vortheil des Verbrechens übersteigen. Der Vortheil muss geschätzt werden nach der Grösse des Uebels, welches der Beleidiger verursacht hat. Wenn man ihm ein analoges Uebel zufügt, so trifft man ihn an der empfindlichen Stelle.

2) Die Strafe muss sich auf alle frühere Vergehen beziehen.

3) Die Strafe muss über den Vortheil des Verbrechens bis zu dem Punkt hinausgehen, dass sie das, was ihr fehlt, aufwiegt in Rücksicht auf Gewissheit und Nähe, denn Ungewissheit und Entfernung schwächen die Wirkung der Strafe. Die Strafe muss verstärkt werden in dem Maasse, in welchem sie nicht sicher und nahe ist.

4) Wenn mehrere Verbrechen in Concurrenz stehen, so muss das schädlichste der stärksten Strafe unterworfen werden, damit der Delinquent ein Motiv habe, bei dem geringeren stehen zu bleiben.

5) Je schädlicher das Verbrechen, desto mehr kann man eine grosse Strafe wagen, um demselben zuvorzukommen.

6) Man muss die Umstände beachten, welche auf die Sensibilität wirken.

Von den Lehren Bentham's haben die der Moral am wenigsten Beifall gefunden: dieses kleinliche krämerhafte Abwägen von Vergnügen und Schmerzen, ohne auf den innern Menschen einzugehen, beleidigt eben so sehr das sittliche Gefühl, als es dem tieferen Blick ungenügend erscheint. Und doch enthält seine Kritik der frühern englischen Moralsysteme etwas Richtiges, nämlich dass sie die sittlichen Zwecke ihrem Inhalt nach nicht näher entwickelt und die Neigungen der Selbstliebe nicht hinreichend beachtet haben. Allein B., der bloss die äusseren Wirkungen

der Handlungen verfolgt, vermag diesen Fehler nicht zu verbessern. Sein Standpunkt ist zwar keineswegs, wie man ihm zuweilen vorwirft, der von Epikur oder Hobbes, denn er vereinigt das sociale Princip mit dem des eigenen Interesses in einem sehr weiten Umfange, was Epikur gar nicht, Hobbes nur in anderer negativer Weise gethan hat. Aber diese Vereinigung, Ausgleichung der beiden Principien bleibt eine unbestimmte, principlose, denn die Ausführung einer solchen Berechnung der Vergnügen und Schmerzen findet durchaus keinen Maasstab; das Quantum von Lust- und Schmerz-Empfindungen bleibt nach allen Seiten unbestimmbar, wie dies schon Plato im Allgemeinen nachwies; und dem zufälligen individuellen, nicht gerade dem sittlichen Gefühl muss daher in letzter Instanz die Entscheidung über die Moralität der Handlung übertragen werden. Da dieses aber wieder auf Berechnung der Folgen sich stützt, so erscheint das Verbrechen nur als eine ungeschickt berechnete Handlung. Für die Erkenntniss der wesentlichen Gegenstände des sittlichen Urtheils, des Werthes der sittlichen Güter, für die Würdigung der Religion, Wissenschaft, Kunst fehlt der Theorie aller und jeder Maasstab; mit der grössten Oberflächlichkeit und Plattheit werden die Ehre und die Helden beseitigt. Nur in Rücksicht auf die practischen Zwecke des gewöhnlichen socialen Lebens macht B. manche beachtenswerthe Bemerkungen. — Dasselbe gilt beziehungsweise von seiner Theorie des Rechts und der Gesetzgebung; es findet sich neben unnützem Formalismus manches Practische; auch durchdringt ein gewisser Geist des Wohlwollens das Ganze, aber es fehlt auch hier das wahre Eingehen auf die wesentlichen sittlichen universellen Gesichtspunkte.

Rückblick auf die englischen Lehren.

Der nachgewiesene Entwicklungsgang derselben ist ein merkwürdig regelmässiger, da sie, ihrem nationalen Charakter getreu, sich auf die empirische Erforschung dessen was zunächst liegt, der Pflichten und Rechte im socialen Leben beschränken. Nur wenige idealistische Versuche treten in ihr hervor, um die sittlichen Ideen selbst tiefer zu ergründen und diese bleiben bei

abstracten universellen Principien stehen. Dagegen sehen wir die empiristische Entwicklung des Naturgesetzes der Gerechtigkeit und Liebe stufenwenweise fast regelmässig fortschreiten: im 17. Jahrhundert erscheint es anfangs in aphoristischer Form und dem kirchlich-religiösen und politischen Gesetz untergeordnet, dann formell vollständig entwickelt, jedoch in negativer Richtung als Naturgesetz der Erhaltung des Staats und der Gerechtigkeit; hierauf wird es im 18. Jahrhundert festgestellt als Gesetz der die menschliche Natur beherrschenden socialen Neigungen, und neben und über denselben fanden wir zuletzt das höhere Gesetz des Gewissens und der Pflicht anerkannt. In ihrer Emancipation von der Kirchenlehre bleiben die englischen Lehren durchgängig conservativ auf dem religiösen, wie auf dem politischen Gebiete. Bei weitem die meisten der englischen Sittenlehrer sind eifrige Anfänger der Lehren des Evangeliums, nur Wenige sind gleichgültig gegen dieselben und kein einziger erhebt eine förmliche Opposition dagegen.

In der bezeichneten national-socialen und empiristischen Richtung sind auch die eigenthümlichen Vorzüge und Mängel der englischen Lehren begründet. Ihre Vorzüge bestehen in der Einfachheit, Natürlichkeit, praktischen Tendenz, welche sie gegen phantastische Verirrungen schützten; selbst in dem Naturalismus Benthams und in dem Socialismus Owens wird jener verständige practische nationale Charakter festgehalten. Mit dieser Einfachheit aber ist der Mangel verbunden, dass sie in der Moral auf dem subjectiven Standpunkt des Gefühls stehen bleiben und nicht im Stande sind, ein Princip für die Werthschätzung der sittlichen Zwecke und Güter, am wenigsten für die der individuellen sittlichen Entwicklung aufzustellen. Hieran knüpft sich die Einseitigkeit der rechtsphilosophischen und politischen Lehren, welche ebenfalls nur einen nationalen, nicht einen universellen Standpunkt einnehmen, denn sie untersuchen weder die allgemeinen natürlichen Bedingungen der Gesetze, Rechte und Institutionen, noch ihren engen Zusammenhang mit der sittlichen und intellectuellen Entwicklung, beachten auch nicht hinreichend die Hemmungen, welche sich theils aus den Leidenschaften und Lastern der Individuen, theils aus den natürlichen Verwickelungen der socialen Zustände ergeben.

In diesem beschränkten Empirismus liegt endlich auch der Grund, warum die nationalöconomischen Lehren, ihrem positiv-öconomischen Inhalt nach so vortrefflich entwickelt, keinen näheren Anschluss an die Moral und Politik gefunden haben.

Bei diesen Unvollkommenheiten haben wir indess zu erwägen, dass die englischen Lehren die ersten der neueren Zeit gewesen sind, dass in der wissenschaftlichen Entwicklung das Einfache, Elementarische dem Complicirteren, Systematischen, die Empirie der wahrhaft wissenschaftlichen Speculation vorangehen muss, dass jedenfalls die Deutschen und Franzosen den Engländern die Grundlage der moralischen und politischen Wissenschaften verdanken, auf welcher sie weiter fortgeschritten sind.

Drittes Buch.

Philosophische Lehren der Franzosen über Sittlichkeit, Recht und Staat im 17. und 18. Jahrhundert.

Dieselben Ursachen, welche im 16. Jahrhundert die Entwicklung von freien sittlichen und socialen Lehren in Frankreich verhindert hatten, wirkten während des 17. und 18. Jarhunderts in noch höherem Grade fort, denn der höchsten Staatsmacht war es gelungen, alle Bestrebungen der individuellen Freiheit niederzuwerfen. Die Folge war, dass das Princip der Centralisation, des Absolutismus auf allen Lebensgebieten herrschend wurde. Konnte demnach hier an die Begründung eines selbständigen Naturgesetzes der Gerechtigkeit und Liebe nicht gedacht werden, so war doch die Bewegung der freien Reflexion theils innerhalb der protestantischen Kirche, theils durch die Entwicklung der Naturwissenschaften und Künste auch im Allgemeinen eine so bedeutende geworden, dass Versuche der Opposition und Reform nothwendig hervortraten: zuerst die Reform der speculativen Philosophie, die sich jedoch nicht auf Moral und Politik erstreckte, durch Cartesius und seine Nachfolger; dann die Opposition Pascals und Fenelons gegen die Corruption und ihre unsittlichen Principien, besonders gegen die der Jesuiten und Quietisten; die eine wie die andere kämpfte nicht gegen das herrschende System der Kirche und des Staats. Dieses wurde erst angegriffen von Holland aus durch Bayle, nachdem die französische Regierung durch das Edict von Nantes

und die damit verbundenen barbarischen Maassregeln die Protestanten fast gänzlich vertrieben hatte. Indem Bayle, vertheidigend die Rechte der Menschlichkeit, der Vernunft, des Gewissens, die Halt- und Sittenlosigkeit der katholischen Kirche und die Widersprüche in ihren Dogmen und Verfahrungsweisen nachwies, erschütterte er das Ansehen der katholischen Orthodoxie überhaupt und bereitete die viel weiter gehende Opposition des 18. Jahrhunderts vor.

Diese letzte wurde eine ganz andere, als die des 17. Jahrhunderts, sowohl in ihrem Inhalt als in ihrer Form. Sie wurde in ihrem Inhalt und Umfang eine andere, weil sie nicht mehr bloss gegen einzelne Dogmen und Verfahrungsweisen, sondern gegen das ganze alte System der Orthodoxie, ja gegen das Christenthum selbst sich richtete und hiervon allmälig auch auf die socialen und politischen Zustände überging. Diese nämlich wurden im Verlauf des 18. Jahrhunderts immer drückender und hoffnungsloser und riefen eben darum auch eine radicale extreme Opposition hervor. Die letztere aber wurde in Frankreich im 18. Jahrhundert auch in ihrer Form eine andere, als die Bayle's und der Engländer; sie verliert den religiös-protestantischen sittlichen Charakter; nicht selbständige Denker sind es, welche sie führen, sondern Dichter, Schöngeister, Literaten, meistens den Kreisen der sehr verderbten vornehmen Gesellschaft angehörend, oder Schmarotzer der Grossen, an ihrer Spitze der frivole Voltaire.

Der Charakter der französischen Lehren über Sittlichkeit, Recht und Staat wird ganz durch diese Opposition bestimmt; der niedergedrückte Geist der Nation sucht sich durch dieselben allmälig aus seiner Corruption zu erheben. Wir finden hier also nicht die gesunde Grundlage der englischen Lehren, nicht das sociale Gefühl wird hier zu Grunde gelegt, sondern die Herrschaft der Selbstliebe. Ein einseitiger vom Idealen abgewendeter Naturalismus ist vorherrschend, denn da, wo der freie Geist auf allen Lebensgebieten gehemmt und an die äussere Formen der Macht und Autorität gebunden ist, da verliert er nothwendig das Gefühl und den Trieb der Selbstthätigkeit und Freiheit und giebt sich immer mehr der rohen Gewalt der Leidenschaften hin; der Naturalismus des Lebens aber zieht den der Reflexion nach sich.

Von der anderen Seite aber erregt das Leiden und das Elend des Volks die Reaction kräftiger tieferer Geister. Männer wie Pascal und Fenelon im 17., Montesquieu und Turgot im 18. Jahrhundert, um minder Vortreffliche nicht zu erwähnen, versöhnen uns mit manchen widerwärtigen Erscheinungen.

Erster Abschnitt.

Die neuen ethischen und politischen Lehren des 17. Jahrhunderts.

Unter den bezeichneten Umständen der sittlichen uud wissenschaftlichen Bildung der Franzosen konnte an eine eigentliche Reform der Moral in diesem Jahrhundert nicht gedacht werden; selbst die bedeutendsten Denker dieser Zeit halten die kirchliche Moral für genügend. Die neue speculative Metaphysik des Cartesius lässt daher entweder die philosophische Moral ganz bei Seite liegen, oder giebt der kirchlichen eine rationale Form (Malebranche). Aber diese formale vom wirklichen Leben ganz abgewendete Moral genügte nicht solchen tieferen Gemüthern, wie Pascal und Fenelon; beide, zur religiösen Mystik geneigt und philosophisch gebildet, suchen der christlichen Lehre ihren religiös-sittlichen Einfluss auf das Leben zu sichern, verfolgen aber dabei sehr verschiedene Ziele. Pascal will die Menschen dazu leiten, dass sie die Welt und sich selbst verachten, um in Gott allein ihre Befriedigung zu finden; Fenelon dagegen sucht ein gewisses Gesetz der Natur, Vernunft, Liebe, dem christlich-religiösen untergeordnet, zur Anerkennung zu bringen. Von dem mystischen Standpunkt dieser beiden Männer wie von dem metaphysischen des Cartesius und Malebranche auf gleiche Weise entfernt stellt sich Bayle, der Protestant und Skeptiker, eine ganz andere Aufgabe. Er erkennt aufrichtig und vollständig das höchste göttliche Gesetz an, zeigt aber, dass das Bekenntniss desselben, der Glaube nicht

zugleich als Erfüllung desselben gelten könne, dass zwischen dem Glauben und den Handlungen der Menschen eine furchtbare Kluft sei, dass das höchste Gesetz, um in That und Wahrheit überzugehen, jenem zweiten untergeordneten, sittlichen Gesetz der Natur der Vernunft, des Gewissens nicht widersprechen dürfe. Bayle selbst indess, mehr ein kritischer als ein speculativer Kopf, verwickelte sich zu tief in kirchliche und literarische Streitigkeiten aller Art und gab sich zu sehr seinen kritisch-literarischen Neigungen hin, als dass er zu einer umfassenderen philosophischen Ausbildung seiner sittlichen Principien gelangt wäre. Neben diesen drei Richtungen der Reflexion, die mehr oder weniger einen philosophischen Gehalt in Anspruch nehmen, ist noch eine vierte zu erwähnen, welche dieses Gehalts entbehrt, die der naturalistischen Beobachtungen La Rochefoucault's und La Bruyere's über das wirkliche Leben, welche bemerkenswerth sind als Ausdruck des in den gebildeten Kreisen vorwaltenden sittlichen Geistes und als Vorläufer des Naturalismus im 18. Jahrhundert. Alle diese verschiedenen Strebungen der Reflexion standen, wie es ihre aphoristische oppositionelle Natur mit sich bringt, vereinzelt, neben einander.

Cartesius 1596—1650.

Er widmete sich in seiner Jugend mit Vorliebe den mathematischen Studien und trat als Edelmann in Kriegsdienste, jedoch nur für kurze Zeit. Um desto ungestörter den Studien zu leben, verliess er sein Vaterland und ging nach Holland, wo er sich ganz von der Welt zurückzog. Wir haben hier nicht auf das ganze philosophische System und seine Verdienste einzugehen, wohl aber die Gründe anzudeuten, warum es für die Moral und Politik unfruchtbar blieb. Denn man sollte meinen, ein System, welches die rationelle Evidenz, das klare Denken der angeborenen Begriffe und die Idee Gottes zum Maasstab aller Wahrheit machte, müsste auch zur Betrachtung eines vernunftgemässen sittlichen Lebens geführt haben. Dies aber hat so wenig statt gefunden, dass C. nur gelegentlich in Briefen über ethische Fragen und zwar gar nicht in origineller Weise sich ausspricht. Der Grund davon

ist nicht etwa bloss in äussern Umständen, oder in der besondern Gemüthsbeschaffenheit des C., der sich als einen treuen Anhänger der römischen Kirche bekennt, zu suchen, sondern in der ganzen Anlage und Methode des Systems. Dasselbe geht ganz von der Mathematik aus; die mathematische Methode ist ihm Vorbild der philosophischen; das Wesen der letzteren besteht darin, dass sie die Begriffe analysirt und aus ihren einfachen Elementen zusammensetzt, ohne auf ihren inneren Zusammenhang und Inhalt, auf die lebendige concrete Einheit der Dinge einzugehen. Auf diese Weise wird die philosophische Betrachtung eine abstract-formale und beschränkt sich entweder auf universelle metaphysische Probleme oder sie wendet sich zu einzelnen Phänomenen, welche sie mathematisch-physicalisch zu erklären sucht. In dieser abstract-formalen Richtung der Betrachtung liegt es, dass der Begriff Gottes nur unbestimmt als unendliche Substanz und das Verhältniss Gottes zur Welt in der unbestimmten Form der absoluten Willkür gedacht wird: Gott, lehrt er, kann willkürlich die Naturgesetze ändern und die geschaffenen Substanzen haben, da sie beständig von Gott neu erschaffen werden, keine Unabhängigkeit und Freiheit; selbst die metaphysischen Begriffe und Wahrheiten macht er von Gottes Willen abhängig und das innere Licht der übernatürlichen Erleuchtung erscheint ihm gewisser als alles natürliche Licht der Vernunft. Auch seine Betrachtung des Geistes ist daher eine abstract-formale: der inhaltslosen formalen Einheit der denkenden Substanz steht im Menschen selbst ohne inneren Zusammenhang gegenüber die ausgedehnte Substanz des Körpers; die Seelenthätigkeiten sind daher entweder solche, die bloss der Seele angehören, reine Actionen des Denkens und Willens, oder Passionen, welche im Gehirn vor sich gehen und durch körperliche Lebensgeister hervorgebracht werden. Da aus jener formalen Einheit der denkenden Substanz nichts bestimmtes abgeleitet werden kann, so ist seine Erklärung der psychischen Phänomene eine physiologische: aus der Bewegung der Lebensgeister leitet er die Tugendeu und Laster als natürliche Beschaffenheiten, wie auch die Verschiedenheiten der Gemüthsbeschaffenheit und der Sitten ab, die tiefsten Gründe der Ethik, meint er, seien in der Physik und Medizin zu suchen (de meth. 6, 38. epist. 38). Was

aber die sittliche Lebenspraxis betrifft, so erklärt er geradezu (lettres I, 10), er habe vorzugsweise den Grundsatz beobachtet, nur der grossen Heerstrasse zu folgen, wie er denn überhaupt auf die vorhandenen Sitten, Gesetze, ja auf äussere Formen grosses Gewicht legt. In seinen gelegentlichen Bemerkungen über das höchste Gut, die er an Seneca's Schrift anknüpft, zeigt er, dass dasselbe nur in der inneren Zufriedenheit und Vollkommenheit zu finden sei, dass man sich besonders um die Erkenntniss der wahren Güter zu bemühen habe und die Tugend wesentlich in dem festen Entschluss bestehe, Alles auszuführen, was die Vernunft räth. Auf die Betrachtung des Inhalts der Güter geht er nicht näher ein.

Auch die Nachfolger von Descartes konnten, der abstract-formalen Richtung dieser Philosophie zufolge, keinen bedeutenden Einfluss auf die Reform der Ethik ausüben. Es kommt hier nur noch Malebranche in Betracht, da Geulincx und Spinoza den Niederlanden angehören.

Malebranche 1638—1715.

Er war Geistlicher, beschäftigte sich aber auch mit Mathematik und Physik und schrieb ausser seinem philosophischen Hauptwerk, de la recherche de la vérité, auch eine theologisch-metaphysische Moral. Das Hauptprincip seiner Weltansicht, dass in und durch Gott die endlichen Wesen erkennen und wollen, hebt die Freiheit des Willens eigentlich auf, da, wie er ausdrücklich lehrt, die natürlichen Neigungen der Geister fortdauernde Schöpfungen des Willens dessen sind, der sie geschaffen hat. Gott legte in den Menschen vor Allem die Neigung zu dem allgemeinen Gut, welches Gott selbst ist, aber der menschliche Geist ist frei, d. h. er hat die Kraft, diesen Impuls zu wenden auf die Gegenstände, die uns gefallen, unsere natürlichen Neigungen zu einem besondern Gegenstand zu bestimmen; er kann bei dem besonderenGut, welches Gott ihm vorstellt und zu welchem er sich hingezogen fühlt, stehen bleiben oder nicht. Er untersuche es genau und er wird sehen, dass dieses besondere Gut nicht das wahre höchste ist. Er soll also seine Liebe zu jedem besonderen Gut aufschieben,

bis er sich von seiner Uebereinstimmung mit der göttlichen Ordnung versichert hat.

Das einzige Motiv, welches den Willen im Besondern bestimmt, ist die Empfindung der Lust (plaisir). Die Liebe zur Lust ist uns natürlich, sie ist Eins mit der Liebe zur Vollkommenheit und kann uns daher nicht verboten werden. Die Leidenschaften sind zwar ein Werk Gottes, aber die Zustimmung zu denselben ist das Böse, denn Sünde ist es, einem besondern Gute unsere Liebe unbedingt hinzugeben und Folge davon ist, dass die sinnliche Lust das Uebergewicht in uns gewinnt. Wir sollen sie fliehen, um unserer höheren Zwecke uns bewusst zu werden; wir sollen ihren Lockungen und den Begierden überhaupt das Lustgefühl der Gnade entgegenstellen, welches in der Hoffnung und dem Vorgeschmack der ewigen Seeligkeit besteht, denn man muss zuvor das Gute schmecken und empfinden, um in dasselbe einwilligen zu können. Alle welche Gott lieben, können wohl sagen, warum; weil sie dauernd glücklich und vollkommen sein wollen und glauben, dass nur Gott sie so machen könne. Mögen diese Motive Furcht und Hoffnung sein, das schadet nichts, wenn sie uns nur beleben und stützen. Es giebt keine uninteressirte Liebe zu Gott. M. sucht die Vorwürfe der Selbstsucht von seiner Lehre dadurch abzuwenden, dass er von dem bezeichneten Motiv unseres Handelns den Zweck unterscheidet, der in Gott liegt, den in uns selbst zu suchen er für das höchste Verbrechen erklärt.

Die Tugend besteht in der Liebe der Vernunft oder der Ordnung, welche das Gesetz Gottes ist. Ihr gemäss sollen wir Alles nach dem Grade seiner Vollkommenheit schätzen. Der Gehorsam gegen diese Ordnung ist unsere einzige Tugend und das pflichtmässige Handeln hat ihr gegenüber wenig Werth. In dieser Liebe ist die Selbsterhaltung, das Streben nach unserem und Anderer Wohl eingeschlossen, aber diese Güter sollen nur als Theile der Ordnung Gottes geliebt werden. Der Gehorsam gegen dieselbe ist jedoch kein blinder; um ihn wahrhaft zu üben, müssen wir über den Glauben zur Erkenntniss vordringen und nur der Vernunft unseren Gehorsam widmen. Als einzige allgemeine Pflichtregel betrachtet M. die, dass man die Pflichten gegen Gott

und Christus, gegen die ewige Gesellschaft den gewöhnlichen Pflichten gegen die Menschen, gegen die vergängliche Gesellschaft, vorziehe.

Abgesehen von dem Eudämonismus, der in dieser rational-theologischen Moral so stark hervortritt, konnte dieselbe mit ihren unbestimmten universellen Grundsätzen weder dem sittlichen noch dem philosophischen Geiste genügen; wir finden nicht, dass sie andere bedeutende Denker angeregt hätte.

Pascal 1623—1662.

Er erhielt eine gute Erziehung durch seinen Vater, der dem parlamentarischen Adel angehörte und entwickelte schon in seiner Kindheit ein merkwürdiges Talent für Mathematik. Mit ihr und der Physik beschäftigte er sich auch vorzugsweise und machte nicht unbedeutende Entdeckungen darin. Später kam er durch seine Schwester in nähere Verbindung mit den Jansenisten und schrieb die berühmten Provinzialbriefe gegen die Jesuiten, welche diesen, indem sie die Nichtigkeit ihrer kasuistischen Moral aufdeckten, eine vollständige Niederlage beibrachten und in Frankreich die Moral von der Scholastik emancipirten. Er wendete sich jetzt mehr von der Welt und von den Naturwissenschaften ab und gab sich der Frömmigkeit mit solchem Eifer hin, dass er, ohnedem schon kränklich, zur Verhütung aller Lust und Eitelkeit einen Stachelgürtel auf dem blossen Leibe trug. Auch seine Gedanken richtete er jetzt ganz auf die christliche Religion und schrieb darüber ein Werk, welches bei seinem frühen Tode nicht fertig geworden ist; erst acht Jahre später erschienen die Bruchstücke desselben, grossentheils Aphorismen, unter dem Titel: pensées. Diese aber haben durch ihre Eigenthümlichkeit immer von Neuem, selbst im 18. Jahrhundert, die Aufmerksamkeit der Denker auf sich gezogen. P. nämlich sucht in demselben den Menschen zum Christenthum zu führen nicht dadurch, dass er, wie die englischen Denker, die relative Uebereinstimmung desselben mit unserer vernünftigen und sittlichen Natur nachweist, sondern umgekehrt will er ihm die Nichtigkeit seiner Vernunft

und seines ganzen Wesens begreiflich machen, damit er in Gott und seinem offenbarten Gesetz sein einziges ewiges Heil suche. Die Lehren der Philosophie, als deren Haupt-Repräsentanten ihm Montaigne und Epictet gelten, werden durchaus schwach gefunden. Die ganze Philosophie, behauptet er (zunächst die des Cartesius), sei nicht der Mühe einer Stunde werth; spotten über die Philosophie, das heisse wahrhaft philosophiren. Der Philosophie der blossen (abstracten) Vernunft stellt er eine Lehre entgegen, welche auf eine höhere Ordnung der Dinge, auf die Liebe Gottes und zwar einerseits auf das Wort Gottes, anderseits auf das Gefühl und die innere Erfahrung des Christen sich stützt; es ist der erste Versuch einer Philosophie des Christenthums in der neueren Zeit, dessen aphoristische Grundgedanken von der ethischen Seite wir im Zusammenhang aufzufassen haben.

Gott, lehrt P., hat den Menschen mit einer zweifachen Liebe geschaffen, mit der Liebe zu Gott und der zu sich selbst und zwar so, dass die erstere unendlich, ohne ein anderes Ziel als Gott selbst sein sollte, die Selbstliebe aber beschränkt wäre und sich auf Gott bezöge. Der Mensch sah damals die Majestät Gottes, allein da er nun Gott gleich sein und sich selbst zum Mittelpunkt machen wollte, so fiel er in Hochmuth und Sünde, verlor die Liebe zu Gott und seinerseits von der Liebe Gottes verlassen, liebte er immer mehr sich selbst und alle Dinge um seiner selbst willen, also unmässig, auf frevelhafte Weise; er ist den Thieren gleich geworden, so dass ihm nur ein dunkles Licht seines Urhebers blieb. Demnach fasst denn P. die Bestrebungen der Menschen ganz naturalistisch auf. „Alles was in der Welt ist, ist Begierde des Fleisches oder Begierde der Augen oder Begierde der Macht, Stolz des Lebens. Begierde und Gewalt sind die Quelle aller unserer Handlungen: die Begierde bewirkt die freiwilligen, die Gewalt die unfreiwilligen. Der Mensch ist geboren für die Lust; man giebt sie nur auf gegen andere grössere. Das Streben nach Glück ist das Motiv aller Handlungen, sowohl der auf das ewige Heil gerichteten, als der des Selbstmords.

Trotz dieser Niedrigkeit und Verworfenheit des Menschen in seinen Handlungen erscheint er gross und unbegreiflich, wenn

wir ihn nach seinem Zweck beurtheilen, denn er ist des Guten und der Erkenntniss der Wahrheit fähig. Gedanke und Gefühl weisen auf etwas Immaterielles hin, was dem Geiste zu Grunde liegt. Wie der Körper des Menschen, so ist auch sein Geist ein Mittleres zwischen dem unendlich Grossen und dem Nichts, zwischen der Erkenntniss und der Unwissenheit. Der Mensch ist elend, aber durch die Erkenntniss seines Elends ist er gross; sein Elend ist das eines grossen Herrn, eines entsetzten Königs. Wir haben eine so grosse Vorstellung von der Seele des Menschen, dass wir die Verachtung einer solchen nicht ertragen können. Im Gedanken besteht unsere Würde. Wenn das Universum den Menschen zu vernichten drohte, so würde er edler sein, als das was ihn tödtet, denn er weiss dass er stirbt. Er ist vermöge seiner Vernunft für die Unendlichkeit geschaffen. Die Vernunft ist nicht zu vergleichen mit dem Instinct der Thiere, denn dieser bleibt stets derselbe, während die Wirkungen des vernünftigen Nachdenkens sich unaufhörlich vermehren“.

Aber auch die Vernunft ist in die universelle Corruption hineingezogen worden: sie erscheint überall ohnmächtig, mögen wir sie in ihrer Einwirkung auf das sittliche Leben der Individuen, auf die socialen Institutionen oder auch ihre philosophische Ausbildung ins Auge fassen. Was zunächst ihr Verhältniss zum sittlichen Leben betrifft, so bemerkt P., dass trotz ihres Fortschritts die Güte und Bosheit der Menschen im Allgemeinen dieselbe geblieben sei. Wenn er nun die Schwächen und das Elend derselben schildert, so folgt er gewöhnlich Montaigne, zuweilen auch Charron, aber noch schärfer als diese verfolgt er mit tiefer Selbstkenntniss und strengem sittlichen Urtheil die Selbstsucht in den menschlichen Bestrebungen (Part. 5). »Der Mensch will vermöge seiner Eigenliebe gross, glücklich, geliebt sein und sieht sich klein, unglücklich, gering geschätzt; daher sein tödtlicher Hass gegen die Wahrheit, welche ihn tadelt und seiner Mängel überführt. Da er sie selbst nicht vernichten kann, so zerstört er sie möglichst in seiner und der Anderen Kenntniss, d. h. er verbirgt sie Anderen und kann nicht ertragen, dass man sie sieht oder ihn sehen lässt. Wir wollen nicht, dass Andere uns täuschen und finden es nicht recht, dass Andere über Verdienst von uns geachtet sein wollen und

doch möchten wir die Anderen zu unserem Vortheil täuschen und von ihnen als ganz Andere als wir wirklich sind geachtet sein. Diese von der Eigenliebe unzertrennliche Abneigung gegen die Wahrheit ist allgemein; daher die Nothwendigkeit der Umwege, der Liebe- und Achtungs-Bezeugungen, wenn Andere uns tadeln wollen und dennoch verletzen sie uns. Die Folge davon ist, dass man uns, je höher wir stehen, je mehr die Anderen Interesse an unserer Zuneigung haben, die Wahrheit nicht mehr sagt. Die Gesellschaft ist auf diese gegenseitige Schmeichelei und Täuschung gegründet; der Mensch ist nur Verstellung, Lüge, Heuchelei sowohl gegen sich selbst als gegen die Anderen, — und alle diese von der Gerechtigkeit und der Vernunft so weit entfernten Neigungen haben eine natürliche Wurzel in seinem Herzen. Eine andere Hauptquelle des menschlichen Elends findet P. darin, dass der Mensch vermöge seiner niedrigen Natur nur kleinlichen Dingen, Leidenschaften, Beschäftigungen sich hingiebt und daher sein ganzes Leben in einer beständigen Unruhe zubringt. Der Grund davon ist, dass die Seele nichts in sich selbst findet, was sie befriedigen könnte. Indem sie in sich selbst nur eine Masse unvermeidlichen Elends erblickt, wird sie genöthigt, sich nach Aussen zu wenden, damit sie in der Aufmerksamkeit auf äussere Dinge, in Beschäftigungen und Zerstreuungen die Erinnerung ihres wahren Zustandes vergesse. Ihre Freude besteht eben in diesem Vergessen; um sie elend zu machen, genügt es, dass man sie verpflichte, sich selbst zu sehen und bei sich allein zu sein. Auf diese Weise fesselt sich der Geist an niedrige lächerliche Dinge, welche seiner Sorgfallt und Liebe ganz unwürdig sind; er bildet sich einen imaginären Zustand der Leidenschaft, um seine Begierden, Zorn, Furcht, Hoffnung zu erregen; er muss sich erhitzen, stacheln, indem er sich einbildet, er werde glücklich sein, wenn er gewinnt, was er nicht geschenkt haben möchte. Dabei unterstützt ihn die Eigenliebe, die Sucht Andere in Geschicklichkeit, Einsicht, Tapferkeit zu übertreffen. Diese niedrigen Zeitvertreibe und scheinbaren Güter der Welt sind aber zugleich falsch und betrügerisch, da sie Täuschungen und Phantome zum Gegenstand haben; sie erleichtern unser Elend dadurch, dass sie uns ein reelleres thatsächliches Elend verursachen; sie sind als das grösste

Uebel anzusehen, weil sie uns den Tod, die Aussicht auf jenes Leben verbergen. Als ein Bild des wirklichen Zustandes der Menschen stellt P. folgendes auf. „Man stelle sich eine Menge von Menschen in Ketten vor, Alle zum Tode verdammt, wovon einige täglich in Gegenwart der anderen erwürgt werden und die Zurückbleibenden, welche hierin ihr Schicksal vor Augen haben, sich schmerzlich und hoffnungslos ansehen in der Erwartung, dass die Reihe an sie kommt". Auf diese Weise erblickt der fromme Mann im Leben der Menschen nur den Mangel dessen, was, der in ihm selbst herrschenden christlichen Gemüthsstimmung zufolge, ihr einziges Streben sein sollte: an den Tod und das jenseitige Leben zu denken, wogegen ihm alle natürlichen und rein menschlichen Bestrebungen als gottlos erscheinen. So sieht er z. B. in dem Streben, seine Lage zu verbessern, wenn auch auf unschuldigem Wege, eine nicht mehr unschuldige verbrecherische Begierde (lettres prov. 12).

Von demselben ascetisch-religiösen Standpunkte, der ihm alle freien Handlungen im düsteren Lichte der Selbstsucht erscheinen lässt, findet P. auch im socialen und politischen Leben überall nur die Wirkungen der Gewalt, der Begierde; von einem Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe kann daher auch nicht einmal als von etwas die Rede sein, was sein sollte. Alle Menschen, lehrt er, hassen sich von Natur. Was man Liebe nennt, ist nur ein falsches verstelltes Bild der wahren Liebe, in Wahrheit nur Hass und Eitelkeit. Wenige Freundschaften würden bestehen, wenn Jeder wüsste, was sein Freund in seiner Abwesenheit von ihm sagt, obgleich er dann aufrichtig und ohne Leidenschaft spricht. Nichts ist gerecht an und für sich selbst, zufolge der Vernunft allein. Die Gerechtigkeit ist das, was festgestellt worden ist, weil es den Menschen so gefiel: früher war es indifferent, nach der Einführung aber wird es gerecht, weil es ungerecht ist, das einmal Eingeführte zu zerstören. Die Gewalt ist die Königin der Welt. Da man nicht machen konnte, dass das Gerechte stark wäre, so hat man das Starke zum Gerechten gemacht. Daher kommt das Recht des Degens, denn dieser giebt ein wirkliches Recht. Denselben Ursprung hat das Eigenthum, welches nur eine bürgerliche Einrichtung ist, gegründet und aufrecht erhalten durch

die Gewalt. Die Motive der Gesetze sind schwach und leicht. — Die Macht der Könige ist gegründet auf die Vernunft und die Thorheit des Volks, weit mehr aber auf die letztere und diese Grundlage ist erstaunlich sicher. Die Kunst die Staaten zu zerstören, besteht darin, die eingeführten Gewohnheiten zu erschüttern durch die Untersuchung ihres Ursprungs, um darin den Mangel der Autorität und der Gerechtigkeit bemerkbar zu machen. Daher sagte der weiseste Gesetzgeber, man müsse die Menschen zu ihrem eigenen Vortheil oft zum Besten haben. Man muss, bemerkt P. an einer anderen Stelle, einen Hintergedanken haben und darnach Alles beurtheilen, indem man redet, wie das Volk. — Dieses darf nicht fühlen, dass es in Wahrheit unter einer Usurpation steht; ist sie einmal ohne Grund eingeführt worden, so muss man machen, dass sie als authentisch, ewig betrachtet werde. — P. selbst thut dies; er führt diese grundlose Usurpation auf Gott zurück, indem er gelegentlich den göttlichen Ursprung der königlichen Gewalt anerkennt.

Da P. im Leben der Menschen überhaupt keine Wirksamkeit der Vernunft und der sittlichen Bestrebungen anerkennt, so erscheint ihm auch die Philosophie, die höchste Ausbildung der Vernunft, durchaus unfähig zur wahren Selbsterkenntniss des Menschen. Noch viel weniger vermag sie Gott wahrhaft zu erkennen, denn, wie P. lehrt, über der Ordnung der Vernunft ist anzuerkennen die unendlich höhere der Liebe, da alle Körper und alle Geister nicht die geringste Regung wahrer Liebe zu schaffen vermögen. Hier gelangt P. zu dem Hauptpunkt, den er beweisen will, dass nur die göttliche Gnade vermittelst des christlichen Glaubens den Menschen aus seinem Elend ziehen könne. Alle menschliche Erkenntniss, lehrt er, beschränkt sich auf das Endliche, auf ein unklares Erfassen des Einzelnen, denn wir können keinen einzelnen Theil der Welt ohne das Ganze begreifen und dieses übersehen wir nicht. Auch den wirklichen Zustand der Menschen haben die Philosophen nur einseitig aufgefasst. Die Einen erhoben sich zwar zu einem Begriff Gottes, allein da dieser keine wahrhafte Erkenntniss des christlichen Gottes der Liebe enthält und nicht mit Selbsterkenntniss verbunden war, so vergötterten sie die menschliche Vernunft und nährten nur den

Hochmuth. Die Andern fielen in das entgegengesetzte Extrem: sie machten den Menschen den Thieren gleich und führten ihn dazu, das Gute in den Begierden zu suchen. Keine Philosophie und keine der nicht christlichen Religionen hat den Menschen zugleich in seiner Grösse und in seinem Elend so kennen gelehrt, wie später das Christenthum; sie haben die höhere Ordnung der göttlichen Liebe über der Vernunft nicht erfasst. Der Grund davon ist, dass der wahrhafte Glaube nicht in der Vernunft, sondern im Herzen, im Gefühl liegt. Die göttlichen Wahrheiten sind unendlich über unsere Natur erhaben. Gott hat, um sich allein das Recht der Unterweisung vorzubehalten, das Ziel der Wahrheit uns so versteckt, dass wir unfähig waren, es zu erreichen, so dass nicht durch die unruhige Thätigkeit der Vernunft, sondern nur durch die einfache Unterwerfung derselben wir uns selbst wahrhaft zu erkennen vermögen. Nichts ist daher so angemessen der Vernunft, als die Zurückweisung derselben in Glaubenssachen. Allerdings ist es der Vernunft und auch der menschlichen Gerechtigkeit entgegen, dass ein Kind schuldig sei einer (Erb-) Sünde, welche 6000 Jahre früher begangen wurde, aber dieses unbegreiflichste aller Mysterien ist doch nicht so unbegreiflich, als der Mensch ohne dasselbe es sein würde. Was hier vom Gesichtspunkt der Vernunft aus als Thorheit erscheint, ist weiser als alle Weisheit der Menschen. Gott allein kann jene höheren Wahrheiten in unsere Seele legen und zwar auf die Weise, wie es ihm gefällt; er hat gewollt, dass sie vom Herzen in den Geist gingen, um die stolze Macht der Vernunft zu demüthigen. Schon das Natürliche übersteigt die Vernunft, um wie viel mehr das Uebernatürliche!

Aber mit dieser Demüthigung der Vernunft durch den Glauben begnügt sich P. noch nicht, er gestattet ihr nicht einmal eine freie Mitwirkung in der Aufnahme der göttlichen Gnade; nicht wir selbst, sondern nur Gott vermöge unser von fleischlichen Begierden beherrschtes Herz zu lenken. Allerdings hebt P. in den Provinzialbriefen hervor, dass die göttliche Gnade nicht aufhebe die Freiheit des Menschen, ihr zu widerstehen oder nicht zu widerstehen, aber diese Freiheit verschwindet in der späteren Darstellung fast gänzlich, wenn die Wiedergeburt als eine neue

Schöpfung bezeichnet wird, welche keine Anknüpfungspunkte in unserer Natur finde, wenn er ausführt, dass die göttliche Gnade nur durch die Lust in uns wirkt. „Gottes Gnade verändert das Herz des Menschen durch eine himmlische Süssigkeit, die er darin verbreitet, denn der Wille wendet sich stets nur zu dem, was ihm am meisten gefällt und er wendet sich zu Gott, weil er in ihm die höchste Freude findet. Eben so wie die, welche Gott verlassen, dies nur thun, weil sie mehr Süssigkeit in den irdischen Vergnügungen finden, eben so würde man nie die Freuden dieser Welt verlassen, um das Kreuz Christi auf sich zu nehmen, wenn man nicht mehr Süssigkeit (douceurs) in der Verachtung, Armuth, Entbehrung, in dem Spott der Menschen, als in den Freuden der Sünde fände". Von der andern Seite ist es, nach P., unser Elend und die Erkenntniss desselben, welche uns Gott näher bringt.

Ferner soll im christlichen Glauben die Vernunft nicht nur dem Gefühl und seiner Lust und Unlust, sondern auch der Sinnlichkeit und Gewohnheit unterworfen werden. Es ist, lehrt P., nicht genug, vermöge der Kraft der Ueberzeugung zu glauben, wenn die Sinnlichkeit uns zum Entgegengesetzten führt. Man muss machen, dass die beiden Bestandtheile unseres Wesens (nos deux pièces) zusammengehen: der Geist vermöge der Gründe, die Sinnlichkeit durch die Gewohnheit, indem man ihr nicht erlaubt, sich zum Gegentheil zu neigen. Zur Gewohnheit muss man seine Zuflucht nehmen, um den Geist mit jenem Glauben der Ueberzeugung, der uns jeden Augenblick entwischt, zu durchdringen, so dass alle unsere Kräfte dazu geneigt werden und unsere Seele natürlich hineinfällt. Wollt Ihr euch von der Ungläubigkeit heilen, so macht es, wie andere Gläubige, geht zur Messe, nehmt geweihtes Wasser: das wird euch einen natürlichen Glauben beibringen, wird euere Vernunft austreiben (P. drückt das letztere weit stärker aus: abêtira zu Thieren machen). — Endlich verschmäht P., um seinen höchsten Zweck des Glaubens zu erreichen, auch nicht die egoistischen Motive der Furcht und des Interesses. Die Wahrheit der göttlichen Versprechungen nicht zu wünschen, erscheint ihm bei den Freuden und Hoffnungen, die sie gewähren, fast unmöglich, aber nichts sei niedriger und

brutaler als die Ruhe und Gleichgültigkeit der Ungläubigen bei der Alternative der Aussicht auf die Hölle oder die Vernichtung. Freilich biete auch die Religion nichts absolut Sicheres, allein da wir doch nun einmal eine Wahl und in dieser Ungewissheit eine Wette auf Gewinn oder Verlust anstellen müssten, so sei es jedenfalls sicherer, für den Glauben zu wetten, denn wir können Alles dabei gewinnen und nichts verlieren, während im anderen Falle die Vernichtung oder die Strafen der Hölle uns gewiss seien. — Ueberhaupt fasst P. Gott keineswegs durchgängig im ethischen Sinne unter den Attributen der Liebe und Gerechtigkeit auf, sondern öfter mit dem Alten Testament unter denen der Macht und des Zorns. In diesem Sinne z. B. bezeichnet er als die wahre Bekehrung die, vor diesem höchsten Wesen, welches man so häufig erzürnt hat, welches jeden Augenblick uns vernichten kann, anzuerkennen, dass man nichts ohne dasselbe vermag, so dass die Frömmigkeit und Demuth als ein Act der Furcht erscheint.

Diesen Grundansichten Pascal's zufolge besteht alle Moral, wie er sich ausdrückt, in Begierde und Gnade. Das sittliche Ziel erblickt er einzig und allein in jener Liebe Gottes und Jesu Christi, welche mit gänzlicher Verachtung der Welt und unserer selbst verbunden ist. „Da wir voll von Begierden, vom Bösen sind, so sollen wir uns selbst hassen und alles Andere, was uns an die Kreatur, nicht an Gott fesselt: hierin besteht die wahre und einzige Tugend". In der Auffassung der christlichen Lehre legt P. bei weitem am meisten Gewicht auf das dogmatische Element; er will den offenbarten Willen Gottes ohne weitere Untersuchung als den einzigen Maasstab der Sünde und der Tugend anerkannt wissen, aber er hebt zugleich im christlichen Glauben die ethische Seite hervor. „Indem die christliche Religion, bemerkt er, den Stolz des Menschen bändigt, gebietet sie ihm zugleich Gott ähnlich zu werden, denn es gibt in ihr keine Erniedrigung, welche zum Guten unfähig macht. Ferner lehrt uns keine andere Religion als die christliche, die Sünde der Selbstsucht zu erkennen, mit welcher wir geboren sind, sowie auch die Nothwendigkeit und die Mittel ihr zu widerstehen. Ferner hebt die Gnade das Gesetz nicht auf, sondern bringt dasselbe zur Vollziehung. P. macht in seinen

Provinzialbriefen von seinem religiösen Standpunkte die sittliche Zurechnung der einzelnen Handlungen, selbst derer die in Unkenntniss und Uebereilung geschehen, in ihrer ganzen Strenge geltend. Er betrachtet es als sich von selbst verstehend, dass der wahrhaft Gläubige auch treu, rechtschaffen, demüthig, dankbar, wohlthätig, aufrichtig, wahrhaftig sei (II. art. 3., 5). In diesem Sinne fast er auch sein eigenes Betragen auf. „Mag ich allein sein, oder im Angesicht der Menschen, ich habe bei allen meinen Handlungen den Blick auf Gott gerichtet, der sie beurtheilen soll, dem ich sie alle gewidmet habe. Ich segne alle Tage meines Lebens meinen Erlöser, der aus einem Menschen voller Schwäche, Elend, Begierde, Stolz und Ehrgeiz einen Menschen gemacht hat, der von diesen Uebeln durch die Kraft der Gnade frei ist". Es ist hierbei zu bemerken, dass P., dessen christliche Lebensweise im Uebrigen gerühmt wird, in Rücksicht auf seine Verdienste als Mathematiker, selbst von einer excessiven Eitelkeit nicht frei war (vgl. die Abhandlung von Steffens über Pascal). So ist das sittliche Ziel Pascals im Wesentlichen ein negatives: Bekämpfung der Laster und der irdischen Bestrebungen überhaupt. Das Leiden hat für ihn so weit mehr sittliche Bedeutung als die Selbstthätigkeit, dass er bemerkt: »Die Krankheit ist der natürliche Zustand des Christen, weil man dadurch sich befindet, wie man immer sein sollte, im Leiden der Uebel, im Entbehren aller Güter und sinnlichen Freuden, frei von allen Leidenschaften, ohne Ehrgeiz, Habsucht, in der beständigen Erwartung des Todes. Ist es nicht ein grosses Glück, wenn man sich durch die Nothwendigkeit in einem Zustande befindet, in welchem man zu sein verpflichtet ist und dass man nichts Anderes zu thun hat, als sich demüthig und still zu unterwerfen?

Die practische Moral Pascals ist demnach eine Variation seines Ausrufs: Erniedrige dich, ohnmächtige Vernunft! schweige blödsinnige Natur! Freilich stimmt diese passiv-mystische Richtung nicht auf das Beste überein mit seiner Ansicht über die Würde und den Zweck der menschlichen Vernunft, der zufolge er lehrt: Da die Würde und das Verdienst des Menschen im Denken besteht, so ist seine ganze Pflicht zu denken, wie man soll". — Ferner berührt er öfter die Pflicht der Nächstenliebe und stellt

die Pflicht der Selbstliebe in einem wahrhaft speculativen Sinne fest. „Um die Liebe zu bestimmen, welche man sich selbst schuldig ist, stelle man sich einen aus denkenden Gliedern zusammengesetzten Körper vor, da wir ja Glieder eines Ganzen sind, und nun bemerke man, wie jedes Glied sich lieben müsste. Jedes soll sich lieben nur für diesen Körper, oder vielmehr es soll nur ihn lieben, weil es hierdurch sich selbst liebt, da es sein Sein, nur in ihm, durch ihn und für ihn hat. — Die Glieder unseres (leiblichen) Körpers fühlen nicht das Glück ihrer Vereinigung, ihrer bewunderns-würdigen Intelligenz, nicht die Sorgfalt der Natur, die Geister auf sie einwirken zu lassen. Wären sie fähig, es zu erkennen, und sie bedienten sich dieser Erkenntniss, um für sich selbst die empfangene Nahrung zurückzuhalten, ohne sie den anderen Gliedern zukommen zu lassen: so würden sie nicht nur ungerecht, sondern auch elend sein; sie würden sich eher hassen als lieben. Während doch ihre Glückseligkeit sowohl als ihre Pflicht darin besteht, in die Leitung der allgemeinen Seele, welcher sie angehören, einzuwilligen, welche sie besser liebt, als sie sich selbst lieben. Jeder soll demnach sich lieben als Glied von Jesus Christus, vom Oberhaupt des Körpers, von dem Jeder ein Theil ist; er ist der Mittelpunkt und der Gegenstand des Ganzen: nur in ihm erkennen wir die Ordnung der Welt und uns selbst.

Einer principiellen Kritik darf man die Lehren Pascals nicht unterwerfen, da sie keine Ansprüche auf ein philosophisches System machen und machen können und ihren Ausgangspunkt in der individuellen Frömmigkeit dieses Mannes haben. In der letzteren ist neben dem Krankhaften, Forcirten, neben dem stark hervortretenden eudämonistischen Elemente nicht zu verkennen die religiöse und sittliche Erhebung des Geistes: aus der letzteren und aus seinem natürlichen durch die Mathematik geübten Scharfblick sehen wir viele seiner tiefsinnigen Aphorismen hervorgehen, während jene erste Richtung ihn treibt, wie selbst Malebranche missbilligend bemerkte, auf dem Wege der Vernunft zu beweisen, dass man auf die Vernunft verzichten solle. Allein wenn er auch bei dieser Demüthigung der Vernunft und sittlichen Freiheit zu einem Naturalismus gelangt, welcher in der Auffassung der wirklichen Welt sich nicht sehr von dem eines Rochefoucault oder

Hobbes unterscheidet, so giebt er doch die Freiheit und mit ihr auch die Vernunft niemals gänzlich auf. Ferner ist zur Erklärung und Entschuldigung seiner Lehren zu beachten die Corruption seiner Zeit, die ascetische Richtung der Frömmigkeit bei seinen Jansenistischen Freunden und die fortdauernde Kränklichkeit seines Körpers. Seine Verachtung der Philosophie begreift sich daraus, dass er erst später, als er schon kränklich war, sich mit derselben beschäftigte und die speculative Seite derselben nicht würdigen lernte und endlich dass die Cartesische Philosophie in ihrer abstract-formellen Richtung ihm keine Anknüpfungspunkte für seine religiös-ethische Lehre bot.

Fenelon 1650—1715.

Er war zuerst 14 Jahre lang Priester, dann Erzieher des Herzogs von Burgund und später Erzbischof von Cambray. Er vereinigte eine wahrhaft christliche zur Mystik geneigte Frömmigkeit mit allen Tugenden der Menschenliebe und des Privatlebens. Seine eigentlich philosophischen Schriften, welche Gott, die Theodicäe und die Freiheit des Willens zum Gegenstand haben, schliessen sich an die Cartesische Philosophie an; die übrigen sind theils theologische, theils beziehen sie sich auf die Erziehung und theologische Streitigkeiten. Verdanken wir ihm demnach, da er überdies streng den katholisch-kirchlichen Standpunkt festhielt, keine philosophische Ausbildung der Moral, so sind doch seine practischen Schriften von einem religiös-sittlichen Geiste durchdrungen, an dem auch seine philosophische Bildung ihren Antheil hat. Neben dem Telemach ist die bedeutendste die Erklärung der Maximen der Heiligen (1697), welche gegen die Quietisten, besonders gegen die Lehren der Madame Guyon geschrieben wurde. Auch seine Predigten und die für den Herzog von Burgund bestimmten „Verhaltungsregeln für das Gewissen eines Königs“ gehen aus dem bezeichneten Geiste hervor. Ueber seine im Telemach und einigen Aufsätzen bloss angedeuteten politischen Ansichten erhalten wir etwas nähere Auskunft in einem anonymen Versuch über die bürgerliche Regierung nach den Principien Fenelon's (3. Ausg. Lond. 1723), dessen Verfasser ganz aus

Fenelon's Ansichten und Gefühlen geschöpft zu haben versichert; auch stimmen die Lehren desselben ganz überein mit den Aussprüchen aus seinen Aufsätzen und Briefen, die uns von Fenelons Biographen Bausset überliefert worden sind. Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf seine eigenthümliche Lehre über die Liebe Gottes und seine socialen und politischen Ansichten.

Die Liebe Gottes.

In dieser ist das Princip nicht nur der Religion, sondern auch aller Sittlichkeit enthalten. Er unterscheidet in der bezeichneten Schrift fünf Grade dieser Liebe und fordert für den höchsten derselben, die völlig uneigennützige Liebe, ein gänzliches Absehen von allem Vortheil, selbst von der Aussicht auf die ewige Seligkeit. Dieses letztere fanden Bossuet und die römische Kirche unstatthaft, gottlos, ketzerisch und demnach eine solche reine Liebe chimärisch. F. sucht indess nachzuweisen, dass dieselbe zwar als ein über das gewöhnliche Denken und Wollen erhabener Geisteszustand anzusehen sei, jedoch nichts Unnatürliches, Wunderbares, Ausserordentliches in sich schliesse, was die menschliche Freiheit aufhebt oder was zum Hochmuth berechtigt; er stellt gewissermassen natürliche Gesetze dieses Zustandes auf, um gegen quietistische und ähnliche Verirrungen zu warnen. In der ersteren Beziehung unterscheidet er allerdings (Art. 13) jene Versenkung in Gott als eine einfache und unmittelbare, welche er als den Gipfel der Seele bezeichnet, von den reflectirten Geistesthätigkeiten. Auch nimmt er hierbei eine gewisse Trennung des höheren Theiles der Seele von dem niederen an, so dass die Sinne und die Einbildungskraft keinen Antheil hätten an dem Frieden und den Mittheilungen der Gnade, welche Gott zugleich dem Verstande und Willen auf eine einfache unmittelbare Art und Weise macht, die sich jeder Reflexion entzieht. Es wird indess eingeschärft, dass man in dem niederen blind verworrenen Theile niemals irgend eine der Unordnungen dulden darf, welche im natürlichen Zustande immer als freiwillig angesehen werden müssen, wofür folglich der höhere Theil verantwortlich sein muss. Ferner (Art. 5 und 6) schliesst dieser höchste Zustand der Liebe

nur die freiwilligen überlegten Wünsche für das eigene Interesse aus, ist aber nicht anzusehen als eine stupide Indolenz, eine innere Unthätigkeit, ein Nicht-Wille, ist vielmehr eine positive und beständige Bestimmung zu wollen und nicht zu wollen. Man will zwar nichts für sein Interesse, wohl aber jede Vollkommenheit und Seligkeit, so weit es Gott gefällt, in uns diesen Willen zu erregen durch den Eindruck seiner Gnade nach dem geschriebenen Gesetz, welches stets unsere unverletzliche Regel ist. Die wahre Uneigennützigkeit der Liebe ist das reelle positive Princip aller uneigennützigen Begehrungen, welche das Gesetz uns vorschreibt, die Gnade uns einflösst. Die Seele wünscht in diesem Zustande nicht nur ihr Heil so weit es Gott gefällt, sondern auch die Besserung ihrer Mängel, Beharrlichkeit, das Wachsen der Liebe durch das der Gnade und im Allgemeinen ohne Ausnahme alle geistigen Güter und selbst die zeitlichen, welche, der Ordnung der Vorsehung zufolge, eine Vorbereitung der Mittel zu unserem Heil und zu dem des Nächsten sind. Auch verliert dieselbe Seele hierbei niemals das wahre Vermögen den Geboten und Lehren zu folgen, nicht die wirkliche innere thätige Ausübung ihres freien Willens zu dieser Erfüllung. F. bekämpft daher aufs entschiedenste den falschen Satz der quietistischen Mystik, man solle abschneiden die That des Willens, die Seele habe nicht nöthig, mit der Gnade mitzuwirken, der Lust zu widerstehen, sie solle Gott handeln lassen, sie selbst bedürfe keiner Arbeit, keines Zwangs mehr. Vielmehr, lehrt F., kommt Alles an auf eine treue Mitwirkung der Seelen aus vollem Willen und aus allen Kräften mit der Gnade in jedem Augenblick; nur die eilfertige unruhige Bewegung ist hierbei abzuschneiden. Die Seelen, bemerkt F. (Art. 45), sind auch in ihren höchsten Zuständen der Möglichkeit der schrecklichsten Verirrungen und Sünden unterworfen, denn sie tragen die Grundlage der Begierden in sich. Auch wissen sie nicht stets, selbst wenn sie über sich reflectiren, ob sie in jenem höchsten Zustande sind; ihre Vollkommenheit beschränkt sich auf die Uneigennützigkeit der Liebe. Die zur reinen Liebe berufenen Seelen kämpfen bis aufs Blut wider die Sünden, aber der Kampf ist still, weil der Geist des Herrn im Frieden ist. Wir sollen unsere Selbstverläugnung nicht bis zum absoluten Hass

unsrer selbst treiben, denn unsere Seele ist das Ebenbild Gottes, welches man lieben muss um seiner Liebe willen; man muss liebreich mit sich selbst, wie mit einem Anderen sein. Man soll sich nur vergessen, um nicht mehr sich selbst gefallen zu wollen, nicht aber bis zu dem Punkt, dass man aufhörte über sich selbst zu wachen, wie man über seinen Nächsten als Hirte wachen würde. Ja man ist für seinen Nächsten nie so verpflichtet, wie man es für sich selbst ist, da man die Willensbestimmungen des Andern nicht wie seine eigenen regeln kann. Auch soll man niemals sich so vergessen, dass man alle Arten von Reflexion als etwas Unvollkommnes verwirft. Man muss, bemerkt F. (Art. 20) das aussen befindliche Buch aufnehmen, wenn das innere Buch aufhört, geöffnet zu sein, sonst würde man keinen soliden Grund zur Erkenntniss der Gesetze Gottes legen. Denn jene reine Contemplation hat keine beständige Dauer; sie wird oft unterbrochen durch die Acte bestimmter Tugend, welche nöthig sind für alle Christen (22). — Es ist dieselbe Ausübung der Liebe, die sich Contemplation nennt, wenn sie in ihrer Allgemeinheit bleibt und auf keine besondere Thätigkeit angewendet wird und welche jede besondere Tugend wird in ihrer Anwendung auf die besonderen Gelegenheiten. Auch die passive Contemplation ist nicht rein eingegossen, weil sie frei und verdienstlich ist; sie ist nicht wunderbar, weil sie nur in einer liebenden Erkenntniss besteht und die Gnade ohne Wunder für den lebendigsten Glauben und die reinste Liebe hinreicht. — Dieser passive Zustand setzt keine ausserordentliche Inspiration voraus, sondern schliesst nur ein den inneren Frieden und eine unendliche Biegsamkeit der Seele, um sich nach allen Eindrücken der Gnade bewegen zu lassen. Die Kinder Gottes bedienen sich in jedem Augenblick alles natürlichen Lichts der Vernunft und des ganz übernatürlichen Lichts der Gnade, um sich gemäss dem geschriebenen Gesetz und der wirklichen Schicklichkeit zu betragen.

Auf diese Weise vereinigt F. das Princip der höchsten Frömmigkeit mit dem der Sittlichkeit und der Vernunft. Auch in seinen Predigten hebt er in und mit dem Glauben überall das sittliche Moment hervor. An den Herzog von Burgund schrieb er: nicht in einer ängstlichen Beobachtung kleinlicher Förmlichkeiten,

sondern in den jedem Stande eigenthümlichen Tugenden besteht die Religion. Nach dem oben angeführten Versuch über die bürgerliche Regierung fasste F. das Gesetz der Liebe in folgender Weise auf. Die vollkommenste Regel der endlichen Willen ist Gott. Dieser aber liebt sich selbst in höchster absoluter Weise, weil er absolut vollkommen ist und er liebt seine Geschöpfe, je nachdem sie mehr oder weniger an dieser Vollkommenheit Theil nehmen. Folglich ist es auch das ewige unveränderliche Gesetz aller Intelligenzen, jeden Gegenstand nach der Würde seiner Natur zu lieben. Aus diesem Gesetze sind alle anderen Gesetze und Tugenden, bürgerliche wie moralische abzuleiten. Die höchste Liebe und Ehrfurcht ist man Gott schuldig. Ferner muss man respectiren und Gutes wollen für alle besondern Gattungen der durch Gott hervorgebrachten Wesen nach dem Grade ihrer Vollkommenheit und Vortrefflichkeit. Unsere Liebe fängt mit dem Universellen an und steigt zum Besonderen herab, so dass die Liebe unsrer selbst, in so fern wir ein kleiner Theil dieses grossen Ganzen sind, nur den letzten Rang einnimmt. Unnatürlich und gottlos wäre es, sich selbst auf Kosten seiner Familie, diese auf Kosten des Vaterlandes erhalten zu wollen. Dagegen soll die Sorgfalt unserer Pflichterfüllung beim Besonderen anfangen und zum Universellen hinaufsteigen, denn da dieselbe ihrer Natur nach sehr beschränkt ist, so kann sie nicht, wie die in ihrer Fähigkeit unbeschränkte Liebe, nach der Vollkommenheit ihrer Gegenstände geregelt werden. Wir sollen daher unmittelbarer an unsere und unserer Nächsten Erhaltung denken, als an die jedes Anderen, obgleich wir uns nicht so lieben dürfen.

Die socialen und politischen Gesetze.

F. möchte das ethische Gesetz der Liebe auch diesen zu Grunde legen, allein er findet, dass dies wegen der Schlechtigkeit der Menschen nicht möglich ist und nimmt deshalb zum Gesetz der absoluten Gewalt und der göttlichen Ordnung seine Zuflucht. Die Menschen, lehrt er, werden vermöge jenes Naturgesetzes gesellig geboren, denn vermöge ihres gleichen wesentlichen Verhältnisses zum gemeinschaftlichen Vater der Geister sind die ver-

nünftigen Wesen verpflichtet, gesellig oder in einem gegenseitigen freundschaftlichen Umgange zu leben. Ferner soll zufolge dem Naturgesetze keiner den Anderen beherrschen, Alle aber der Vernunft oder der Tugend, Weisheit, Tapferkeit sich unterwerfen. Allein auf dieses Gesetz gründet sich nicht die Macht des Staats, denn die Leidenschaften, besonders Ehrgeiz und Habsucht machen die Menschen blind und verhindern sie jenes grosse und weise Gesetz zu erkennen und zu lieben. Es muss eine letzte souveräne absolute Macht der Regierung geben der schlechten Menschen wegen, damit jene wilde Freiheit, vermöge welcher Jeder Alles behaupten und bestreiten will und die hieraus enstehende Anarchie vermieden werde.

F. bekämpft demnach die Lehren über die Volks-Souveränität zugleich von diesem natürlichen und vom ethischen und religiösen Gesichtspunkte. Jene Lehren, meint er, sind auf die Ansicht gegründet, dass jeder Mensch für sich stehend Herr seiner Handlungen sei. Aber der Mensch wird als Glied einer Gesellschaft geboren, deren Wohl er dem seinigen vorziehen soll, ist folglich nicht sein Herr und Gesetz selbst. Es giebt nur Eine ursprüngliche Quelle aller Autorität, die natürliche Abhängigkeit von der Herrschaft Gottes. Die absolute Nothwendigkeit, dass eine höchste souveräne Autorität existirt, welche Gesetze giebt und deren Verletzung bestraft, ist ein überzeugender Beweis, dass Gott, der wesentlich die Ordnung liebt, will, dass seine Autorität eigenen souveränen Herrschern anvertraut werde; das Recht der Souveranität stammt also aus der besondern Ordnung der Vorsehung, welche Alles nach ihren höchsten Beschlüssen bestimmt. Wären die Menschen immer im Stande, das Naturgesetz zu erkennen und zu befolgen, so bedürfte es keiner bürgerlichen Gesetze; diese sind nöthig wegen der Unwissenheit und Schlechtigkeit der Menschen. Da diese Gesetze den besondern Umständen und gegenwärtigen Bedürfnissen jeder Gesellschaft angemessen sein müssen, so haben sie oft keine Grundlage in der reinen und ursprünglichen Natur. Treten sie durch den Widerspruch mit dem natürlichen Recht zuweilen aus der Ordnung der Vernunft heraus, so treten sie doch wieder in dieselbe ein durch die Nothwendigkeit ihrer Einführung. Dasselbe Gesetz der Gerechtigkeit und Ordnung, welches das

Erbrecht der Ländereien unverletzlich macht, heiligt auch das Erbrecht der Kronen. Gäbe es ein bestimmtes Mittel, um die Kronen und die Güter nach dem unveränderlichen Gesetz der höchsten Gerechtigkeit zu vertheilen, so würde das Erbrecht der Ländereien wie der Reiche ungerecht sein. Da aber der jetzige Zustand der Menschen dies unmöglich macht, so muss es allgemeine Regeln für beide geben und der alte Besitz der Souveränität macht die Autorität aus demselben Grunde rechtmässig, wie der alte Besitz das Eigenthum der Ländereien.

Dieselbe Ursache, welche die Regierung im Allgemeinen nöthig macht, fordert auch, dass die Form derselben heilig und unverletzlich sei. Könnte sie nach dem Willen und Vortheil jedes Einzelnen verändert werden, so wäre die schrecklichste Anarchie unvermeidlich. Da aus diesem Grunde das Volk die Herrschaft einem Souverän gab, so ist Empörung gegen denselben ein Widerspruch. In der Anarchie aber giebt es keine Hülfsquellen; Jeder trägt in sich das Princip der Tyrannei, die Eigenliebe; Jeder ist in der Demokratie der Sklave derer, welche stärker sind, als er. Es ist unwahr, dass man in den öffentlichen Versammlungen der Demokratie der Einsicht und dem natürlichen Gefühl der Majorität folgt; einige Menschen beherrschen die übrigen, Intriguen und Factionen herrschen vor. Das ist der traurige Zustand der Menschheit, dass die Herrschenden wie die Unterthanen schwache leidenschaftliche Menschen sind. Dagegen giebt es kein Mittel: man muss gehorchen und leiden und zwischen den beiden Uebeln einer festen absoluten Gewalt und einer beständigen Revolution das geringste wählen. Das Machen von Gesetzen ändert die Sache nicht, denn der klare Anblick der Wahrheit, die Kenntniss der besten Gesetze genügt nicht, sie zur Ausführung zu bringen; es bedarf durchaus einer festen Autorität, damit die Menschen aus Zwang thun, was sie aus Vernunft nie thun würden. Die Unangemessenheit der Tyrannei verschwindet, wenn man die höchste Vorsehung ins Auge fasst, welche vorübergehender Unordnung sich bedient, um die ewige Ordnung zu erhalten. Es ist eine Empörung gegen Gott, sich gegen die von ihm eingesetzte Macht zu empören.

F. beabsichtigt jedoch keineswegs die Politik von der Moral loszureissen und die Völker der absoluten Willkür der Fürsten zu unterwerfen; nur soll die Beschränkung derselben von ihnen selbst ausgehen. Er giebt in den oben angeführten Verhaltungsregeln und im Telemach die strengsten sittlichen Vorschriften für die Fürsten; er hebt hervor, dass der König auf die Handlungen und Güter der Unterthanen nur in so fern ein Recht habe, als es für das allgemeine Beste nöthig ist, dass seine Macht sich nur auf die äusseren Handlungen erstrecke, nicht auf das Innere, die Freiheit des Geistes. „Keine menschliche Gewalt, lehrt er in Rücksicht auf die Religion, vermag dieses undurchdringliche Bollwerk des Herzens zu überwältigen. Die Gewalt bildet nur Heuchler, sie überzeugt niemals den Menschen. Wenn die Könige sich in die Religion mischen, statt sie einfach zu beschützen, so bringen sie dieselbe in Knechtschaft. Bewilligt bürgerliche Duldung für Alle, nicht etwa indem Ihr Alles als gleichgültig billigt, sondern indem Ihr mit Geduld leidet, was Gott leidet und indem ihr die Menschen durch eine milde Ueberredung zurückzuführen sucht"! — Die Fürsten sollen lernen, dass die Macht ohne Grenzen ein Wahnsinn ist, der ihre eigene Autorität zu Grunde richtet. Jeder weise Fürst soll wünschen, nur der Ausführer der Gesetze zu sein und einen höchsten Rath zu haben, der seine Autorität mässigt. Er sollte glücklich sein, dass er frei ist, alles Gute zu thun und die Hände gebunden hat, wenn er Uebel thun möchte. F. erklärt sich im Uebrigen für die streng monarchische, nicht für die sogenannte gemischte Regierungsform, weil aus der Theilung der Souveränität ein beständiger Kampf um dieselbe hervorgehe. Es seien indess bei der Constituirung der besten Regierungsform die Eigenthümlichkeit der Nation und die besonderen Umstände zu berücksichtigen.

Dass diese politischen Principien, welche übrigens ungeachtet ihrer Loyalität dazu beitrugen, ihm die Ungnade Ludwigs XIV. zuzuziehen, selbst in Frankreich nicht ganz ausreichten, davon sich zu überzeugen und Zeugniss zu geben hatte Fenelon noch gegen das Ende seines Lebens Gelegenheit. Um diese Zeit nämlich hatten die langen und unglücklichen Kriege und das ganze despotische Regierungs-System Ludwigs XIV. immer mehr die Nation zu Grunde gerichtet. Fenelon, der mit den angesehensten

Grossen im Umgange und Briefwechsel stand, verfasste um das Jahr 1710 mehrere nur für diese bestimmte Mémoires, aus denen Bausset Einiges mittheilt. Er schildert die Lage der Regierung, welche, einer alten abgenutzten Maschine ähnlich, nur gleichsam durch ein Wunder noch einige Lebenskraft habe und bei dem ersten gewaltsamen Stosse auseinander fallen werde. Alle Hülfsquellen der Gemeinden und Städte seien erschöpft; die Nation versinke in Schmach; es fehle an aller Achtung der öffentlichen Gewalt, an aller Zuneigung für das Vaterland und an aller Hoffnung dass es sich je wieder erholen werde; jeder strebe nur dem Gesetz auszuweichen und man könne nicht länger auf die Geduld der Unterthanen rechnen. Auch sei nicht zu erwarten, dass feile Seelen, welche unter einer despotischen Regierung mit dem Mark des Volks sich gemästet haben, sich zu Grunde richten wollten, um die verschuldete und bankerotte Regierung aufrecht zu erhalten. Unter diesen Umständen, führt er aus, müsse man muthig auf die herkömmlichen Formen einer Regierung verzichten, welche nicht ferner sich zu erhalten wisse. Die Nation müsse sich selbst retten, der Augenblick sei da, wo man die Nation an der Regierung müsse Antheil nehmen lassen. Die Wiederherstellung der Stände-Versammlung sei eine Sache von der grössten Wichtigkeit und Nothwendigkeit. Wenn aber eine solche Neuerung die Köpfe zu sehr in Gährung zu bringen scheine, so könne man sich zunächst auf die Notabeln aller Provinzen beschränken. In einem etwas früheren Aufsatze dringt er auf Beschränkung des Aufwands, Luxus am Hofe, auf eine bessere Vertheilung der Auflagen und öffentlichen Arbeiten durch neu einzuführende Landstände nach dem Muster derer in der Provinz Languedoc, die er selbst früher einige Zeit verwaltet hatte. Er bestimmt das Verhältniss derselben zu den Generalständen, gesteht aber den letzteren in Rücksicht auf die Verfassung nur das Recht zu, Vorstellungen zu machen. Den Adel will er gehoben wissen durch Erziehung, Wohlstand, Würde und angemessene Macht. Die grösste Hoffnung setzt er auf eine sittliche Besserung. „Mich dünkt, unser Herz müsse entweder durch eine innere Gnade umgeschaffen werden, oder durch eine Demüthigung, welche unserem Stolze jede

schmeichelhafte Aussicht verschliesst; möge uns unser ausserordentliches Unglück zu einer gründlichen Besserung führen"!

Gegen die sittlichen Lehren Fenelons ist nichts einzuwenden von Seiten ihres Princips, wenn nicht etwa dies, dass sie mit den politischen Grundsätzen nicht auf das beste übereinstimmen. Denn wenn die Menschen so schlecht sind, dass sie nur durch die Gewalt regiert werden können, so bedürfen sie anderer sittlicher Lehren, als des Gesetzes der Liebe, und umgekehrt wo dieses oder das christliche Princip auch nur in einem geringen Grade wirklich herrscht, da werden solche politische Institutionen nöthig sein, welche auf die bessere Natur des Menschen gegründet sind. Fenelons Lehren von der Liebe stehen, ihrem religiös-sittlichen Geiste nach zu hoch, als dass sie die verderbten Zeitgenossen wahrhaft ergriffen hätten; er zog sich vielmehr dadurch die Ungnade des Hofs und die Feindschaft der Prälaten zu, die letztere sogar in dem Grade, dass der Papst ein förmliches Verdammungsurtheil über seine Lehre aussprach. Die Besseren und Unpartheiischen bewunderten und liebten ihn, aber würdige Anhänger, die seine Lehre weiter ausbildeten, hat er nicht gefunden. Es bedurfte ganz anderer stärkerer Reizmittel für die Lehren, an welchen die Geistlichen und die gebildete vornehme Gesellschaft Geschmack finden sollten. Da in Frankreich Niemand über den wahren Zustand der Kirche und der Gesellschaft sich frei äussern durfte, so waren es in dieser Zeit vorzugsweise die aus Frankreich vertriebenen Protestanten in Holland, an ihrer Spitze Bayle, welche öffentlich das sittliche Verwerfungsurtheil über jenen Zustand aussprachen.

Bayle 1647—1706.

Er erhielt von seinem Vater, einem Calvinistischen Geistlichen in Südfrankreich eine gute gelehrte Erziehung, und wurde schon früh als Professor der Philosophie und Geschichte nach Sedan, später nach Rotterdam berufen. Nach Holland nämlich ging er wegen der kirchlichen Verfolgungen in Frankreich; diese trafen ihn jedoch auch in Holland so weit wenigstens, dass er auf sein Amt verzichten musste und nun, seinen durchaus nicht ehrgeizigen Neigungen gemäss, als Schriftsteller hier lebte. Die grössten

bleibenden Verdienste als Gelehrter, als philosophischer, historischer, literarischer Kritiker hat er sich erworben durch sein dictionnaire historique et critique. Weniger bedeutend ist er als philosophischer Denker im engeren Sinne; er macht allerdings mit grosser Schärfe gegen die Einseitigkeiten der theologischen und philosophischen Systeme die Rechte des gesunden Menschenverstandes geltend, bleibt aber den höchsten philosophischen Problemen gegenüber bei einer gewissen Skepsis stehen. Er hat zwar in seinem Abriss der Philosophie überhaupt, den er als Professor vortrug und welcher im 4. Bande seiner Oeuvres diverses abgedruckt ist, bis zu einem gewissen Punkte seine philosophischen Ansichten abgeschlossen, allein auch hier kommt mehr das kritische, einzelne Probleme für sich verfolgende Talent zum Vorschein, als das speculative; er folgt in der Metaphysik meistens dem Cartesius; nur auf dem Gebiete der Moral, in so fern diese das wirkliche Leben selbst zum Gegenstand hat, geht er seinen eigenen Weg. Hier nämlich fasst er zuerst bestimmter ins Auge den Widerspruch des sittlichen Lebens der Christen mit ihren Lehren und dem Glauben an eine unmittelbare Wirksamkeit des göttlichen Geistes; er folgert dass der letztere nicht vorhanden sein könne in dem Glauben als blosser Ueberzeugung des Subjects von der Wahrheit der christlichen Lehre, weil dieser durchgängig keine heiligende sittliche Kraft auf den Willen und die Handlungen ausübe, und als fanatischer Religionseifer sogar zu offenbaren Lastern führe. Dieser Widerspruch zwischen Leben und Lehre soll aufgehoben werden durch das von ihm aufgestellte oder vielmehr geltend gemachte Naturgesetz der Vernunft und des Gewissens, welches entsprungen aus der Weltordnung Gottes jedem Menschen angeboren, am vollkommensten aber in der christlichen Lehre ausgesprochen sei. Indem er so den Glauben in seiner gewöhnlichen menschlichen Form herabsetzte, hat er den Vorwurf auf sich geladen, er habe die Autorität des christlichen Glaubens überhaupt in leichtfertiger Weise erschüttert und sei ein Vorläufer der gottlosen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Allein seine Angriffe galten offenbar nicht dem Christenthum und dem Glauben selbst, da er nirgends die wesentlichen Lehren desselben von der göttlichen Gnade und Liebe bekämpft, vielmehr überall die Nothwendigkeit hervorhebt,

dem Glauben die Vernunft absolut zu unterwerfen; sein Kampf ist nur gegen die Unsittlichkeit und Unvernunft gerichtet, die sich auf das Christenthum stützt, am meisten gegen den religiösen Fanatismus, der seine protestantischen Glaubensgenossen in Frankreich so hart verfolgt hatte. Was die Form seiner Polemik betrifft, so ist zuzugeben, dass er in seinem Eifer für die Wahrheit die Gesetze der Höflichkeit und des Anstands nicht immer genau beobachtete, dass er zuweilen mancherlei nicht zu billigende Kriegslisten und Scherze sich erlaubte. Allein gegen den Vorwurf der Frivolität im eigentlichen Sinne schützen ihn die anerkannten Eigenschaften seines sittlichen Charakters. Seine Sitten waren selbst nach dem Zeugniss seiner Gegner, einfach, streng, untadelhaft; von seiner Anhänglichkeit an das Christenthum hat er noch kurz vor seinem Tode in einem vertraulichen Briefe an einen Freund ein Zeugniss abgelegt. Dass er die Wahrheit liebte und ihr ohne Rücksicht auf Vortheil folgte, hat er vielfach in seinem Leben durch die That bewiesen und dass seine sittlichen Lehren aus einer klaren in sich zusammenhängenden sittlichen Weltansicht hervorgehen, das soll im Folgenden dargelegt werden. Wir richten unsere Aufmerksamkeit zuerst anf seine Ansichten über die menschliche Natur und das Sittengesetz überhaupt, wobei uns der Abriss der philosophischen Moral in seinen oben angeführten Grundzügen der Philosophie überhaupt als Führer dienen kann.

Grundbegriffe der Moral.

Die Nothwendigkeit einer Wissenschaft der Moral findet B. zunächst begründet in der Natur der Seele selbst. Wenn schon die Körper Gesetzen unterworfen seien, um wie viel mehr müsse die Seele als eine vom Körper geschiedene vollkommne Substanz ihre höheren Gesetze haben. Wie der Verstand eine natürliche Bestimmung und Neigung zum Wahren hat, so der Wille zum Guten (Rep. aux quest. 658, 675, 676). (Pens. div. 160). Wie es nun eine Wissenschaft giebt, welche den Verstand richtig leitet, die Logik, so auch muss es eine geben, welche den Willen zur Erkenntniss des Guten führt, welche die vielen Hülfs- und Heil-Mittel zum Erlangen jener beiden Dinge kennen lehrt, deren

Besitz die Menschen glücklich macht, die Erkenntniss der Wahrheit und die Liebe des Sittlichen. Wir erlangen die wissenschaftliche Moral nicht durch scholastisches Distinguiren (s. Diction. Loyola), sondern durch Studium, Erfahrung und Raisonnement aus der natürlichen, d. h. sie ist auf das natürliche Licht oder Gewissen gegründet, welches von der Verdunklung unserer Vernunft durch die Sünde übrig geblieben ist, das Naturgesetz, welches von allen Menschen eingesehen werden kann. Das was Tugend und Laster ausmacht, besteht in den Acten des Willens; Allmosen geben ist nur eine Tugend, wenn es aus dem Willen der Nächstenliebe hervorgeht, es ist ein Laster, wenn man dasselbe aus Eitelkeit thut. Freiheit und Vernunft bilden also die Grundbedingung der sittlichen Handlung. Das metaphysische Problem der Freiheit des Willens behandelt B. skeptisch; nur das lasse sich beweisen, dass die Schwierigkeiten in dem auf Freiheit, Sittlichkeit und Religion gegründeten Systeme weit geringer seien, als in denen, welche die Freiheit aufheben, sie hat also ihre Grundlage in der Moral und Religion. Mit der Freiheit des Willens findet B. die sittliche und intellectuelle Nothwendigkeit sehr wohl vereinbar. „Dasjenige Urtheil, welches man den letzten Act des Verstandes nennen kann, durch welches der Verstand, nachdem er Alles erwogen hat, bestimmt, dass wir unter den gegenwärtigen Umständen diese oder jene Handlung thun sollen, beugt (plie) den Willen, so dass er nothwendig auf eine diesem Urtheil angemessene Weise handelt: dies nimmt ihm jedoch nicht die Freiheit, weil die Seele dies Urtheil vollzieht oder nicht vollzieht, je nachdem es ihr gefällt. Nur in Beziehung auf das höchste Gut ist das sittliche Urtheil ein nothwendiges, denn das Urtheil, dass die Glückseligkeit liebenswürdig ist, kann nicht geändert werden; der Mensch wird nicht weniger durch seine Natur bestimmt, so zu urtheilen, wie das Feuer zu brennen. Hierin aber, dass die Seele keine Freiheit der Indifferenz in der Wahl des Guten hat, liegt kein Mangel, es ist vielmehr eine Vollkommenheit des Menschen, so fest im Guten zu sein, dass er die unglückselige Fähigkeit, das Böse zu lieben, verliert und in seiner Selbstbestimmung zum Guten die Ueberzeugung hat, gar nicht anders handeln zu können. Von seinem skeptischen Standpunkt will B. nicht eingehen auf die

Lehre des Cartesius, dass Gott auch Ursache unserer Willensacte sei; von diesem Mysterium müsse man sich entfernt halten aus Furcht eine Salzsäule zu werden, wie die Frau Lots.

Seinem idealen Inhalt nach ist das Sittengesetz des Gewissens begründet in der höchsten Vernunft in Gott, nach welcher Alles zu regeln gerecht ist. Diese hat nicht alle Dinge ordnen können, ohne festzusetzen, dass Alles nach einem vortrefflichen Zweck streben muss und dass die Wesen, welche das Glück als ihren letzten Zweck wünschen, dasselbe in den Besitz des höchsten Gutes setzen müssen, welches allein im Stande ist, das unruhige Treiben des Willens auf ein festes Ziel zu richten. Gott ist unser objectives Glück und die Erkenntniss Gottes unser formelles Glück, weil durch diese Erkenntniss und Liebe wir Gott besitzen und mit Freude erfüllt sind; Gott allein vermag die unersättlichen Wünsche des Menschen zu befriedigen; er muss daher als höchstes Gut geliebt werden; alle Acte der vernünftigen Kreatur müssen sich auf ihn als ihren letzten Zweck beziehen. Da die Ordnung fordert, dass Jedes, nachdem es gut und liebenswürdig ist, geliebt werde, so ist es gerecht, dass wir Gott seiner selbst wegen und die anderen Dinge nur lieben, insofern sie zu Gott in Verhältniss stehen. Die Gesetze und Vorschriften der Moral verdanken ihre Gerechtigkeit der Uebereinstimmung mit der höchsten Vernunft, nach welcher Gott alles geordnet wissen wollte. Auf die Ordnung der Güter geht B. in seinem Abriss nicht näher ein, bekämpft aber gelegentlich mit Malebranche die gewöhnliche Ansicht, dass die sinnlichen Freuden zu verachten seien (I. 453). „Auch sie sind anzusehen als ein Gut, ein gewisses Glück, so lange sie dauern, nehmen in Begriff des Glücks überhaupt eine bestimmte Stelle ein. Es sind im Wesentlichen dieselben Freuden, welche Gott mit unseren sinnlichen Empfindungen und mit den abstractesten Betrachtungen und frommsten Vorstellungen verknüpft. Die sinnlichen Vergnügungen haben in sich selbst keinen Schmutz und Mangel, der sie verhindert, uns wahrhaft glücklich zu machen oder der uns wesentlich von Gott entfernt. Das Laster der Wollust besteht nicht darin, dass man für ein Gut hält, was nicht ein Gut ist, sondern dass die Seele Gott nicht die Leidenschaften opfert,

welche sie hat, glücklich zu sein durch das Mittel gewisser Dinge, welche Gott ihr verbietet.

Gott also, welcher wollte, dass das ewige Gesetz in unseren Seelen leuchte, flösste uns ein Gefühl der Gerechtigkeit ein, welche die höchste Vernunft Gottes ist und die zweite nähere oder besondere Regel der menschlichen Handlungen bildet: die Vorschrift der richtigen Vernunft, das Naturgesetz der Vernunft oder des Gewissens, wodurch wir erkennen, dass der Urheber der Natur gewisse Dinge gebietet oder verbietet, weil sie einer vernünftigen Kreatur angemessen oder unangemessen sind. Da dieses Gesetz in der göttlichen Ordnung begründet ist, so versteht sich von selbst, was B. ausdrücklich bemerkt, dass die Gerechtigkeit nicht ihre Grundlage im Nutzen hat und das Gewissen nicht als Frucht der Erziehung zu betrachten ist. Dieses Naturgesetz unterscheidet sich von den anderen (positiven) Gesetzen dadurch, dass das von ihm Gebotene an sich gut ist oder Gott gefällt und das Verbotene an sich schlecht oder Gott missfällt. Wie das Gefühl der Lust und Unlust ein natürlicher Maasstab ist für die Unterscheidung der dem Körper guten oder schädlichen Gegenstände, so ist das Gewissen der natürliche und nothwendige Prüfstein für die Handlungen. Die moralische Güte oder Schlechtigkeit derselben wird nach der Ueberzeugung gemessen. Eine Handlung, welche in Folge einer falschen Ueberzeugung geschieht, ist eben so gut, als die welche in Folge einer wahren geschieht; Gott fasst nur den Act des Willens selbst ins Auge. Man darf nicht, um die Sünde zu vermehren, das Moralische und Physische vermischen. Der Irrthum ist ein physischer Mangel, wie die Wahrheit eine physische Vollkommenheit. Die Seelen welche die Wahrheit und die welche den Irrthum glauben, sind darum nicht besser oder schlechter; der einzige Unterschied ist, dass die Einen vermöge eines Motivs glauben, dessen Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit sie erkannt haben, während die Anderen vermöge eines Motivs glauben, worin sie etwas Verkehrtes wenigstens empfinden. Jeder Irrthum ist verbrecherisch, wenn man durch ein Princip geleitet wird, dessen Verkehrheit man irgendwie kennt, wie z. B. die Neigung zur Behaglichkeit, Widerspruchsgeist, Eifersucht, Neid, Eitelkeit. Aber kann es denn nicht schlechte Motive geben, welche

uns unbekannt bleiben? Es ist nicht schwer, wenn man nur aufrichtig handelt und sich Mühe giebt, diese vermeintlich unsichtbaren Triebfedern zu erkennen. Aber man untersucht sich nicht genau aus Furcht zu erkennen, was man nicht ohne Beschämung bemerken würde und so lässt man die Macht dieser verderblichen Principien, der Leidenschaften besonders wachsen. Versteckt man sich dieselben, in diesem Falle ist Unwissenheit und Irrthum nicht unschuldig.

Es ist also die erste unserer Pflichten, nichts gegen die Inspirationen unseres Gewissens zu thun. Dieses Gesetz gehört zu denen, welche keine Ausnahme erleiden, wie das Gott zu lieben, denn der Wille, dem bestimmten Urtheil seines Gewissens ungehorsam zu sein, ist kein anderer als der das Gesetz Gottes übertreten zu wollen. Eine Handlung ist um so mehr eine Sünde, als sie gegen das Gewissen ist, oder je mehr man die Erkenntniss hat, dass sie eine Sünde ist, oder je mehr sie gegen den Glauben geschieht (oeuvres III. p. 102). Obgleich das Gewissen nur dann als eine gesetzmässige Regel der moralischen Güte gelten kann, wenn es frei von Vorurtheilen und Irrthümern ist, und diese entstehen oft nicht bloss aus Nachlässigkeit, sondern auch aus bösem Willen, und sind in diesem Falle sehr lasterhaft: so ist doch eine Handlung, welche nach der Richtung eines im Grunde sich täuschenden Gewissens geschieht, viel weniger schlecht, als eine solche gegen die Richtung eines mit der Wahrheit übereinstimmenden Gewissens. Eine solche Handlung, welche gegen das irrende Gewissen geschieht, ist Sünde; was demselben gemäss geschieht, ist Sünde, wenn der Irrthum überwindlich ist, nicht aber, wenn der Irrthum unüberwindlich ist (II, 500. IV. 905). Das Böse liegt nicht im Irrthum, sondern im Motiv. Das Wesen einer sündlichen Handlung liegt darin, dass sie von Gott verboten oder gegen das Gewissen ist (Pens. div. 169). Der Grad der Sünde wird bestimmt durch den Zustand des Sünders in Rücksicht seiner Erkenntnisse, Zwecke, Motive. Die schädlichen Folgen der Handlung kommen dabei nicht in Betracht, wenn sie nicht beabsichtigt sind, denn was vor dem Richterstuhl Gottes schuldig macht ist das Innere, die Uebertretung des Gesetzes. Es kommt daher auch nicht auf die äussere Form der Handlung an: der in einer Ver-

läumdung, in einem Pasquill sich aussprechende Hass ist oft weiter entfernt von der christlichen Liebe, als ein Angriff mit den Waffen. — Das Boshafte einer Handlung mindert sich, je geringer die Erkenntniss dessen ist, der sie begeht, er müsste denn selbst die Ursache seiner Unwissenheit sein, indem er leichtsinniger Weise seine Einsicht erstickt hätte, um freier zu sündigen. Das aber kann nur Gott wissen.

Aber mit diesem Sittengesetz des Gewissens steht in einem grellen Gegensatz die wirkliche menschliche Natur, das wirkliche menschliche Leben. Die Einsicht des Gewissens, führt B. aus (pens. div. 135), ist nicht das bestimmende Princip der menschlichen Handlungen, denn es ist nicht die allgemeine Kenntniss der Pflichten, sondern das besondere Urtheil über einen Gegenstand, welches einen Menschen bestimmt, wenn er im Begriff steht zu handeln. Dieses besondere Urtheil aber fügt sich fast immer der herrschenden Leidenschaft des Herzens, dem Hang des Temperaments, der Gewalt der Gewohnheiten, dem Geschmack, der Liebhaberei für gewisse Dinge. Nun aber erregen die Wahrheiten der Moral und Religion gewöhnlich keine Leidenschaft, wohl aber die äusseren Gegenstände und die weltlichen Interessen. Die beste Einsicht des Gewissens hält nicht Stich, wenn das Herz einmal von einer schlechten Liebe erfüllt ist und wir sehen, dass wir durch Befriedigung derselben Vergnügen geniessen, durch ihre Nichtbefriedigung uns Unruhe und Verdruss bereiten; wir ziehen dann nur die Leidenschaft zu Rath und urtheilen, dass man hier und da gegen die allgemeine Vorstellung von der Pflicht handeln müsse. Obgleich wir fast niemals auf falsche Principien eingehen und fast immer die Begriffe der natürlichen Gerechtigkeit festhalten, so ist nichts desto weniger der Schluss zum Vortheil der unordentlichen Begierden. Woher kommt es denn, dass die Ansichten der Menschen nach Zeit und Ort so verschieden sind, gewisse Leidenschaften aber in allen Ländern und Jahrhunderten ungefähr dieselbe Herrschaft besitzen? Dies liegt darin, dass, abgesehen von der Wirksamkeit des heiligen Geistes in Einzelnen, die menschlichen Handlungen ihren wirklichen Ausgangspunkt in den oben bezeichneten Neigungen haben, welche die Grundlage unserer Natur bilden. Den Lastern sind die Menschen so ergeben

vermöge der Eigenliebe, welche von ihrer Natur unzertrennlich ist. Gewisse Laster sind gewöhnlicher, als andere, nicht weil sie unschuldig erscheinen, sondern weil sie mehr Lust gewähren. In der Vereinigung der Seele mit dem Körper liegt die natürliche Bedingung für solche Neigungen, wie auch für unsere Unwissenheit und Irrthümer, nicht bloss in der Sünde. Die Erfahrung, meint er, zeige nicht, dass die Menschen durch die Sünde unwissender werden, wie z. B. David, Salomo, sie zeige vielmehr, dass die Frommsten und Tugendhaftesten unvergleichlich unwissender sind als die Boshaftesten. Aber auch in Rücksicht auf Wahrheit und Vernunft hat B. eine ungünstige Ansicht von der menschlichen Natur. Er mag es nicht als Zeichen der Wahrheit ansehen, wenn etwas in der menschlichen Seele tief wurzelt, denn dieselbe scheine mehr zur Lüge als zur Wahrheit geneigt; er verwirft daher auch die Stimme der Völker als Kriterium der Wahrheit. Instinct und Vorurtheile, behauptet er, beherrschen die Vernunft. Die Liebe der Geschlechter, wie auch die der Eltern und Kinder, ist eine Sache der Natur, nicht der Vernunft. Man kann sagen, dass die Welt in dem Zustande wie sie ist, nur dadurch sich erhält, dass die Menschen voll Vorurtheile und unvernünftiger Leidenschaften sind. Wenn die Philosophie es dahin brächte, dass alle Menschen nur nach den klaren Begriffen der Vernunft handelten, so ginge sicherlich das Menschengeschlecht bald zu Grunde. Was wäre z. B. die Gesellschaft ohne Ruhmbegierde? Und doch giebt es keine eitlere unvernünftigere Leidenschaft als diese. Die Irrthümer, die Leidenschaften, die Vorurtheile und hundert andere Fehler sind gleichsam nothwendige Uebel in der Welt. Hierin liegt es, dass Philosophie und Religion so wenig Fortschritte machen. Hiermit stimmt denn auch die Ansicht Bayles überein, die er zu beweisen sucht (Diction. Art. Xenophane), dass im Allgemeinen Schmerz und Verdruss im menschlichen Leben ein grosses Uebergewicht über das Vergnügen haben und besonders auch in moralischer Rücksicht das Uebel über das Gute. Denn wer wage zu behaupten, dass die tugendhaften Handlungen zu den Verbrechen des Menschengeschlechts sich auch nur verhalten wie 10 zu 10,000? Auch vom christlichen Standpunkt ergebe sich dasselbe; Wenige aus-

genommen, leben die Uebrigen im Dienste des bösen Geistes, ohne dass Gottes Fürsorge sie bessern und retten kann.

Ist demnach die Vernunft so schwach den Leidenschaften gegenüber: so fragt sich, welche Gewalt bleibt gegen diese übrig? Tiefere Erkenntniss und Beweise, zeigt er (III, 1054.), würden nicht viel helfen, denn Wenige eignen sich dieselben an. Manche werden dadurch noch ungewisser im Glauben und die Rechtschaffenheit der Menschen wächst nicht nach Maassgabe ihrer Einsicht. Es bleibt also nur die Gnade Gottes übrig (Continuat. des pens. 157. Dict. Art. Helene). Das Höchste, was Menschen thun können, beschränkt sich darauf, uns von der Wahrheit zu überzeugen. Von dieser aber können wir überzeugt sein, ohne sie zu lieben. Folglich sind es nicht die Menschen, welche die Liebe der Wahrheiten des Evangeliums bewirken, sondern Gott bewirkt dieselbe, indem er zur Erleuchtung unseres Geistes eine Neigung des Herzens hinzufügt, welche uns mehr Freude in der Ausübung der Tugend, als in der des Lasters finden lässt. Auch ist die Bosheit der Menschen so gross, dass nur eine besondere Gnade des heiligen Geistes sie bessern kann, ohne diese Gnade ist es in Rücksicht der Sitten dasselbe, Atheist zu sein oder an alle Canones der Concilien zu glauben. (ib 160, 146). Diese Gnade besteht in der Liebe, welche in uns die Liebe Gottes bewirkt, uns an ihn fesselt, wie an unser höchstes Gut. Dies zeigt klar, fügt B. hinzu, dass diejenigen, welche bei der blossen Ueberzeugung von unsern Mysterien stehen bleiben, noch nicht die heiligende Gnade haben, noch in den Banden der Sünde sind.“ Diese Unterscheidung führt uns auch auf den Hauptpunkt der Lehre Bayles.

Das Verhältniss des sittlichen Gesetzes zur christlichen Religion.

Wir haben im Vorhergehenden die beiden Grundrichtungen der Lehre Bayle's kennen lernen, welche sich einander zu widersprechen scheinen: einerseits stellt er das Naturgesetz der Vernunft und des Gewissens als das höchste endliche (dem göttlichen untergeordnete) hin und von der anderen Seite erscheinen ihm Vernunft und Gewissen zu ohnmächtig und verderbt, um das

Höchste zu begreifen. Diese letztere Richtung seiner Lehre ist durchaus nicht als eine Accomodation anzusehen; an unzähligen Stellen beklagt er die Schwäche und Eitelkeit der menschlichen Vernunft sowohl an und für sich, als dem Glauben gegenüber. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt für B. in der Unterscheidung der Herrschaft der Vernunft auf dem theoretischen und auf dem praktischen Gebiete, wie sie besonders im philosophischen Commentar durchgeführt ist. „Ich will gern zugeben die Grenzen des natürlichen Lichts in Rücksicht auf die Wahrheiten des Glaubens und der Speculation, denke aber, dass dieselben in Hinsicht auf die sittlichen Principien gänzlich wegfallen. Ich glaube, dass man ohne Ausnahme alle moralischen Gebote jener natürlichen Idee der Billigkeit unterwerfen muss. Der Mensch bedurfte eines solchen Unterscheidungsprincips absolut nothwendig, um nicht die Offenbarungen Gottes mit den etwaigen Inspirationen eines maskirten Teufels zu verwechseln. Dies Princip konnte kein anderes sein, als das natürliche Licht, die der Seele aller Menschen eingeprägte Idee der Moralität, die universelle Vernunft, welche alle Geister erleuchtet und keinen täuscht, wenn er nur aufrichtig ihren Rath vernimmt, zumal in solchen lichtvollen Momenten, wo die körperlichen Dinge die Seele nicht in Anspruch nehmen, sei es durch sinnliche Bilder oder durch Leidenschaften. Da indess diese und die Vorurtheile nur zu oft jene verdunkeln, so wünsche ich, dass Jeder, der sie recht erkennen will, sie im Allgemeinen (wissenschaftlich) in der Abstraction von seinen besonderen Interessen und von den Gewohnheiten seines Vaterlandes zum Object seines Nachdenkens mache, um jene Wolken zu zerstreuen — so dass alle Menschen in diesem allgemeinen Princip der Moral einen Probierstein für alle besondere Lehren und Gesetze, selbst die ausserordentlich offenbarten besitzen.

Von diesem sittlichen oder wie B. selbst ausdrücklich bemerkt (Oeuvres III. 372) „philosophischen“ Standpunkte aufgefasst, „ist die christliche Religion oder das Evangelium eine Regel, welche nach den reinsten Ideen der richtigen Vernunft, nach der ersten und ursprünglichen Regel aller Wahrheit und Rechtschaffenheit als wahr befunden worden ist. Das Wesen der Religion besteht in den Urtheilen, welche unser Geist über Gott bildet und

in den Bewegungen der Ehrfurcht, Furcht und Liebe, welche unser Wille für ihn fühlt. Da unsere Vernunft erkennt, dass Gott das höchste Gut ist, so billigt sie die Grundsätze, die uns mit ihm vereinigen. Nun ist nichts mehr geeignet, uns mit Gott zu vereinigen, als die Lehren des Evangeliums und des natürlichen Lichts, dass Gott die Tugend liebt und das Böse hasst, dass man seine Leidenschaften mässigen, seinen Feinden vergeben soll. Auf diese Weise hat die Vernnnft die Moral des Evangeliums in der Ordnung gefunden. Das Evangelium behandelt den Menschen als eine vernünftige Kreatur, es fordert, dass man ihm mit Vernunft folge; es will vor Allem den Geist in seiner Einsicht aufklären und dann unsere Liebe, unseren Eifer anziehen; nicht aber soll die Furcht unglücklich zu werden uns veranlassen, ihm äusserlich zu folgen. Da das Evangelium am besten die Pflicht der Moral entwickelt hat, so folgt, dass jede Handlung des Christen, welche nicht mit dem Evangelium übereinstimmt, um so mehr gegen die Ordnung und ungerechter ist, als wenn sie bloss der Vernunft entgegen wäre." Es kann demnach ein eigentlicher principieller Widerspruch zwischen dem sittlichen Gesetz des Evangeliums und dem der Vernunft nicht statt finden, denn was B. selbst als einen Widerspruch, als ein Opfer der Vernunft in einzelnen Fällen bezeichnet, ist kein solcher (OEuvres II, 248). Die Vernunft zeige, es sei weit wahrscheinlicher, dass die Handlungen eines Menschen, dessen Herz wir nicht kennen, aus schlechten Motiven hervorgegangen ist, als aus guten, denn der Satz: der Mensch ist ohne Vergleich mehr zum Bösen als zum Guten geneigt und es geschehen in der Welt unvergleichlich mehr schlechte Handlungen, als gute, ist so gewiss als irgend ein metaphysisches Princip. Und doch gebietet das Gesetz der Liebe, dass, wenn wir nicht eine höchst wahrscheinliche Kenntniss von dem Bösen einer Handlung haben, wir sie vielmehr für eine gute halten. So leitet uns die Liebe, das Gegentheil davon zu thun, was die Vernunft will. Das ist nicht das einzige Opfer, welches die Religion unserer Vernunft auferlegt. — Es handelt sich offenbar hier nicht um einen Widerspruch von sittlichen Grundsätzen.

Ganz anders aber stellt sich nach B. das Verhältniss der theoretischen oder speculativen christlichen Glaubenswahrheiten

zur Vernunft und zur Sittlichkeit; der Glaube fordert für seine Mysterien z. B. die Trinitätslehre, blinde Unterwerfung der Vernunft, vermag aber als blosse Ueberzeugung, wenn er nicht von der heiligenden göttlichen Gnade und Liebe begleitet ist, die Menschen nicht zu einem sittlichen Leben zu führen. B. beruft sich in der letzteren Beziehung auf die Erfahrung eines Jeden und auf die geschichtlichen Thatsachen. Die Erfahrung lehre, zeigt er in einer Menge von Beispielen, dass die höchsten Grade der Sittenlosigkeit sich mit dem christlichen Glauben in dem bezeichneten Sinne vertragen. Thatsache ist von der einen Seite die grosse Sittenlosigkeit, welche in Frankreich herrscht (Pens. div. 150), von der anderen Seite dass es dort Wenige giebt, welche an der Göttlichkeit der christlichen Religion zweifeln. Folglich hat die Sittenlosigkeit ihren Ursprung nicht in der Ungläubigkeit und die Gläubigkeit allein führt nicht zum sittlichen Leben. Die Gründe davon seien unabweisbar (vergleiche Schluss des Diction). Jeder müsse, seiner eigenen Erfahrung gemäss, zugeben, dass die Furcht und Liebe Gottes nicht die einzigen Motive seiner Handlungen, dass andere Motive, wie Ruhmliebe, Furcht vor Schande u. s. w. stärker sind als jene. Die allgemeinen Wahrheiten oder Ueberzeugungen bewegen die Seele nicht so stark als die Lust und die Leidenschaften. Aus dem Glauben stammen nicht die gewöhnlichen löblichen Eigenschaften, die Neigung zur Milde, zum Mitleid u. dgl., sondern aus einer gewissen Verfassung des Temperaments, welche durch die Erziehung, das persönliche Interesse, die Ehrbegierde, den Vernunft-Instinct im Atheisten eben sowohl wie in dem Christen befestigt wurde. Eben so geht das Unterlassen lasterhafter Handlungen nicht durchgängig aus der Liebe Gottes hervor, denn wäre diese in den Menschen wirksam, so würden sie auch im Stande sein, die sie beherrschende Lieblings-Leidenschaft Gott zu opfern. Die Erfahrung aber zeigt, dass sie dies nicht thun, sondern nur auf die Befriedigung derjenigen Leidenschaften verzichten, für welche ihr Temperament sie unempfindlich macht, — worin kein Opfer liegt. Die weltlichen Gesetze bewirken die Tugend von sehr vielen Leuten; thäten jene nicht den Verbrechen Einhalt, so würden die Prediger allein es nicht vermögen; ohne jene würden sehr bald alle Staaten der

Christen zu Grunde gehen, und wo jene nichts ausrichten können, da ist es hauptsächlich die Furcht vor Schande, welche die Menschen zurückhält (§. 62). Da Gott es nicht für gut gefunden hat, seine Gnade auf den Ruin unserer Natur zu gründen, da demnach die Grundlage unserer Natur einer Unendlichkeit von Täuschungen, Vorurtheilen, Leidenschaften, Lastern stets unterworfen bleibt, so ist es moralisch unmöglich, dass die Christen mit aller Einsicht und Gnade, welche Gott über sie verbreitet, nicht in dieselbe Entartung fallen, wie die anderen Menschen. Zeigt denn die Erfahrung, dass die Anerkenntniss Gottes die lasterhaften Neigungen bessert? Der Religionseifer ist zu unterscheiden von jener wahren Liebe Gottes. In den meisten Menschen ist ihre Liebe Gottes nicht von ihren übrigen Leidenschaften unterschieden, geht aus Gewohnheit, Hartnäckigkeit, Hochmuth hervor. Es ist ein auffallender ganz ärgerlicher Umstand, dass alle die, welche in diesem Jahrhundert durch strenge Sitten sich auszeichneten, für schlechte Katholiken galten.

Hat also die Sittlichkeit, abgesehen von jener höchsten Stufe derselben, ihre Grundlage mehr im Naturgesetz, welches durch die göttliche Ordnung allen Menschen zu Theil wurde, als im christlichen Glauben als blosser Ueberzeugung: so folgt, dass auch die Heiden und die Atheisten bis zu einem gewissen Grad tugendhaft sein konnten. Durch den Atheismus, behauptet B. wurden keineswegs die in jenem Naturgesetz begründeten Gefühle, Erkenntnisse, Willensbestimmungen vernichtet. Die Vernunft hat es den alten Weisen gesagt, dass man das Gute aus Liebe zum Guten selbst thun, dass die Tugend sich selbst den Lohn gewähren muss und dass es nur einem schlechten Menschen zukommt, der Sünde sich zu enthalten aus Furcht vor Strafe. B. bringt mancherlei Beispiele von der uneigennützigen Tugendliebe griechischer Philosophen bei und schliesst dann in folgender Weise (Continuat. des pens. 153). Allerdings konnten die Heiden ihren Tugenden nur die Sittlichkeit geben, welche daraus hervorgeht, dass man eine Sache thut, weil man sie mit der richtigen Vernunft übereinstimmend findet; denn der Moralität aus dem Princip der Liebe Gottes waren sie nicht fähig. Die Kenntniss der natürlichen Mora-

lität in gewissen Dingen mit der innern Befriedigung, die richtige Vernunft einem schändlichen Vortheil vorgezogen zu haben, konnte sie zu Handlungen leiten, welche um so mehr Moralität hatten (jedoch nicht jene höchste), als diese nicht an Belohnungen Gottes geknüpft schien. Ich behaupte nicht, dass sie bei einer solchen Aufführung auf interessirte Absichten der Eigenliebe verzichteten. Das Gefallen, mit welchem sie die von ihnen bewiesene Kraft betrachteten, musste ihnen viele Befriedigung gewähren und indem sie sich über eine schöne Eigenschaft, die so selten unter den Menschen ist, glücklich priesen, fühlten sie unaussprechliche Süssigkeit, Selbstzufriedenheit.

Wer dagegen die Gebote der Vernunft und des Gewissens geringschätzt und bloss durch die vermeintlich höheren Motive der Religion sich bestimmen lässt, der stürzt sich in Leidenschaften, Ungerechtigkeit, Laster. Die Religion gab schon den Heiden so viel Ungerechtigkeit gegen die Christen ein, welche die Vernunft ihnen verboten hätte. Ferner werden die von übermässigem Religionseifer eingenommenen Gewissen nicht durch Motive, die einen Spinozisten zurückhalten würden, in Zaum gehalten, durch die Rücksicht auf das Gemeinwesen, Ehre, das Abscheuliche der Ungerechtigkeit. Ein Mensch der überzeugt ist, dass er durch die Ausrottung der Ketzer das Reich Gottes fördert, wird alle Gesetze der Moral mit Füssen treten; weit entfernt, durch Vorwürfe des Gewissens sich hemmen zu lassen, wird er vielmehr durch sein Gewissen angetrieben, alle Mittel dazu anzuwenden, damit der heilige Name Gottes nicht mehr gelästert und auf den Ruinen der Ketzerei oder Götzendienerei die Fahne der Orthodoxie aufgepflanzt werde. Die Erlaubniss zur Verfolgung des Ketzers ist die Erlaubniss zu jedem Verbrechen gegen denselben, hebt alle Rechtsbegriffe, Grundgesetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf. Die katholische Kirche aber, die sich bei ihren Bekehrungen der Gewalt nnd List durchgängig bedient, hat alle Handlungen ohne Unterschied, wenn sie nur im Namen oder Interesse der heiligen Kirche geschehen, direct oder indirect gebilligt. Die Sprache ist zu schwach, die Gräuelthaten auszudrücken, welche das Christenthum begangen, um die Ketzerei und Abgötterei auszurotten. — Ist nun aber das Gesetz der Vernunft und des Ge-

wissens, welches mit dem sittlichen Gesetz des Evangeliums übereinstimmt, ein heiliges, unverletzliches, so darf man dasselbe nicht der religiösen Autorität eines Einzelnen aufopfern, wie die Kirchenväter und Kasuisten es thaten, indem sie offenbar ungerechte Handlungen zu Gunsten gewisser Personen billigten. Das Princip, dass man nicht nach den Ideen der Moral die Handlungen der alten Propheten prüfen könne, um diejenigen, die nicht damit übereinstimmen, zu verdammen, ist ein sehr gefährliches. Die grössten Heiligen haben nöthig, dass man ihnen etwas verzeihet. Wir begehen gegen die ewigen Gesetze und folglich gegen die wahre Religion ein grosses Unrecht, wenn wir, sowie Jemand an göttlichen Eingebungen Theil gehabt, sein Betragen als sittliche Richtschnur aufstellen, so dass wir uns nicht getrauen, die dem Begriff der Heiligkeit entgegengesetzten Handlungen zu verwerfen, wenn nur er es ist, der sie begangen hat. Es giebt kein Drittes: entweder diese Handlungen taugen nichts, oder die ihnen ähnliche Handlungen Anderer sind nicht schlecht. Da man nun Eins von beiden wählen muss, ist es nicht besser, das Interesse der Moral, als den Ruhm eines Einzelnen zu berücksichtigen?

Näher weist B. nach (Commentaire philosophique), dass jedes intolerante Verfahren aus christlich religiösen Motiven eben so unchristlich als unsittlich ist. Wir berühren nur einige Argumente (II. 10). Die gewöhnliche Voraussetzung der Protestanten sowohl als der Katholiken, Gott fordere vom Menschen die Erkenntniss und Erfüllung der absoluten Wahrheit, ist bei der reellen Schwäche der menschlichen Natur unstatthaft. Das Höchste, wozu wir gelangen, ist die Ueberzeugung, dass wir die absolute Wahrheit haben, und die Anderen sich täuschen. Aber diese Ueberzeugung beruht nicht auf Evidenz, denn Jeder giebt zu, dass die von Gott offenbarten Wahrheiten Mysterien sind und es giebt durchaus nichts, wodurch Jemand die wahre Ueberzeugung von der falschen unterscheiden kann. Die Befriedigung des Gewissens wie auch Eifer und Muth finden wir bei allen Religionspartheien. Auch der Weg der Untersuchung wird uns auf diesem Gebiete niemals zu einem Kriterium der Wahrheit führen, so klar und deutlich, dass wir nach Erwägung aller Zweifelsgründe fühlen: die Sache kann nicht anders

sein. B. zeigt, dass die Katholiken bei ihrem Princip keine geringeren Schwierigkeiten haben als die Protestanten bei dem ihrigen (der freien Untersuchung). Denn weder durch die Schrift noch durch das natürliche Licht, noch durch die Erfahrung kann man mit Gewissheit erkennen, dass die Kirche infallibel ist. Alles was ein Papist in dieser Rücksicht in seiner Seele erblicken würde, wäre ein Gefühl der Ueberzeugung, welches ihm eine grosse Ruhe des Geistes, Mitleid, Hass oder Verachtung gewähren würde gegen die, welche das Gegentheil lehren. Alles dies aber kann auch in der Seele dieser sich finden. Bei diesem Zustande der Menschen begnügt sich Gott, vom Menschen zu fordern, dass er die Wahrheit auf das sorgfältigste suche, sie liebe und darnach sein Leben ordne. Dies ist ein Beweis, dass wir verpflichtet sind, dieselbe Rücksicht für die geglaubte wie für die reelle Wahrheit zu haben. Man wendet hiergegen die Schwierigkeit der Untersuchung für den Einzelnen ein. Aber es liegt doch gewiss in dem Bereich eines Jeden, wie einfältig er auch sei, dem was er liest einen Sinn zu geben und zu fühlen, dieser Sinn ist der wahrhafte. Es genügt für Jeden, dass er aufrichtig und mit gutem Gewissen die von Gott ihm gegebene Einsicht zu Rathe zieht und demnach bei der Vorstellung stehen bleibt, welche ihm als die vernünftigste und dem Willen Gottes angemessenste erscheint. In Rücksicht auf die Erkenntniss unserer sittlichen Pflichten ist das offenbarte Licht so klar, dass Wenige sich darin täuschen, wenn sie nur aufrichtig suchen. Allerdings kann hierbei die Gnade Gottes walten, aber hierdurch erlangen wir kein anderes Kriterium, als die allen Menschen gemeinsame Ueberzeugung des Gewissens. B. zeigt dass der Irrthum in Rücksicht auf die Dogmen, welchen die Gegner einander vorwerfen, nicht aus Herzensverderbniss, wie sie meinen, komme, denn alle Secten stimmen in der christlichen Moral überein, lassen sich aber durch ihre Dogmen nicht bestimmen, Andere in sittlicher Hinsicht zu übertreffen. — Das Verfahren der Intoleranz hat also von der ethischen Seite keinen Grund, aber es ist auch lasterhaft und verderblich. Da die Religion im Inneren, in jenen Urtheilen und Willensbewegungen besteht, so heisst bekehren nichts Anderes als die Religion in den Seelen der Anderen

hervorbringen, seine Liebe dem Nächsten bezeigen, sich seinem schlechten Willen entgegenstellen, ihn von seinem Irrthum überzeugen. Die Maassregeln des Zwanges dagegen bringen die entgegengesetzten Wirkungen hervor: sie verhindern durch Erregung von Leidenschaften die Prüfung der Wahrheit und vermögen höchstens die äusseren Bewegungen und Zeichen der Frömmigkeit hervorzubringen; diese aber sind verwerfliche Heuchelei, wenn sie nicht durch das Innere hervorgebracht werden. Widerspricht aber der Zwang der Vernunft, so ist er noch vielmehr dem Geist des Evangeliums, der höchsten Entwicklung des Vernunftgesetzes entgegen. Die Kirche, zeigt er (Dict. art. Grégoire I.), kann niemals einen Schwur fordern, welcher dem Gesetz der Ordnung entgegen ist, dem Gesetz, dass man stets und überall der Einsicht des Gewissens folge. Hieraus folgt, dass die Kirche nur freiwillige Unterthanen hat und dass alle Schwüre, wodurch man sich gegen die Kirche verpflichtet, jenem höchsten absoluten Gesetze der Natur gegenüber, bedingungsweise sind. Die Kirche kann nicht als ein Verbrechen behandeln die unfreiwillige Veränderung einiger Begriffe.

Was endlich das Verhältniss der christlichen und sittlichen Principien zum Staate betrifft, so zeigt B. dass die letzteren hinreichend seien, den Staat zu begründen, nicht aber die ersteren, getrennt von diesen. Ein Staat von Atheisten, meint B., würde recht gut bestehen können, wenn er streng strafte und die Vorstellungen von Ehre und Schande aufrecht erhielte; Christen dagegen würden, wenn sie consequent nach den evangelischen Lehren lebten, den Staat nicht erhalten können (Contin. des pens. 122—124). Diesen zufolge würden zwar die Herrscher nie ihre Autorität missbrauchen und die Unterthanen stets treu ihren Souveränen gehorchen, und auch Anderen nicht Unrecht thun, aber den Heiden und Christen, wie sie wirklich sind, welche allen ihren Geist und ihre Leidenschaften auf die Ausbildung der Kriegskunst wenden, würden sie nicht zu widerstehen vermögen. Sie würden unaufhörlich mit ihrer eigenen Natur kämpfen, um sich zu verhindern, am vergänglichen Leben Geschmack zu finden, um ihre Begierden zu tödten, um die Liebe des Reichthums, der sinnlichen Freuden zu unterdrücken, um jenes in der neueren Zeit

ausgebildete Ehrgefühl zu dämpfen, welches die Beleidigung so unerträglich macht; denn sie wissen, dass sie sich selbst verdammen würden, wenn sie nicht vergäben. Sie würden ferner nicht die zu grossem Gewinn führenden Beschäftigungen lieben, sondern frugal sein. Solche Menschen würden ungeignet zum Kriege sein, würden die Kriegskosten nicht bezahlen können, würden nicht der nöthigen List sich bedienen. Soll eine Nation tapfer genug sein, um ihren Nachbarn zu widerstehen, so muss ihr Handeln auf das Naturgesetz zurückgeführt werden, welches gestattet, Schlag mit Schlag zu vergelten; man muss der Habsucht und dem Ehrgeiz ihre Lebhaftigkeit lassen, ja den Erwerbstrieb noch durch Belohnungen beleben. Ein schlechter Christ, ja ein schlechter Mensch kann ein guter Bürger sein, kann Dienste leisten, wozu ein rechtschaffener Mann nicht gebraucht werden kann.

Wir sollen uns indess, meint B. (OEuvres III, 977), über die Erhaltung der Gesellschaften der wirklichen Christen nicht beunruhigen. Dafür hat die Natur gesorgt. Diese wurde zwar im Anfang des Christenthums aus einigen Posten vertrieben, aber sie gewann dieselben später wieder, hat sich bis jetzt darin erhalten und wird sich auch für die Zukunft erhalten. Die vollkommenen oder nach Vollkommenheit strebenden Christen machen keine Körperschaft aus; nur in geringer Anzahl sind sie in den Gesellschaften verbreitet und diese wissen sehr gut sich zu vertheidigen und anzugreifen. Sie stacheln sich nicht mit dem frommen Ehrgeiz, einander in der Beobachtung der evangelischen Lehre zu übertreffen, ihr Wetteifer erstreckt sich nur auf die Kriegskunst, politische List, die Kunst sich zu bereichern. — Sind demnach, den Feinden gegenüber, die Laster nothwendig geworden, so folgt doch daraus nicht, dass die Tugend im Staate überflüssig wäre. Denn diese nothwendige Verstellung nach Aussen hindert nicht, dass die Tugend, die Verwaltung der Gerechtigkeit, die Mildthätigkeit gegen die Armen, die Treue, die Dankbarkeit im Innern der Gesellschaft von nothwendigem Gebrauche sind, so dass die Gesellschaften der Laster nicht entbehren können und doch nicht aufhören, der Tugend zu bedürfen". Wir haben hier das spätere Paradoxon Mandevilles in einer verständigeren Form vor uns, die jener ohne Zweifel gekannt hat.

Kein Unpartheilicher wird in diesem Kern der ethischen Lehren Bayles den gesunden Sinn und die Wahrheit verkennen. B. hat von der einen Seite mehr, von der andern Seite weniger gethan, als ein einsamer philosophischer Denker. Er hat mehr gethan, indem er für die Wahrheit und Heilighaltung der Religion und des Gewissens im wirklichen Leben kämpfte, und die gegen ihn und seine Glaubensgenossen begangene Ungerechtigkeit vor dem gebildeten Europa aufzudecken wagte. Wenn er durch seine skeptische Erörterungen und starken Angriffe gegen eine hochmüthige fanatische Form des christlichen Glaubens das Ansehen des letzteren selbst geschwächt hat, so ist dies weniger seine Schuld, als die seiner Zeitgenossen, in jedem Falle nicht seine Absicht. Auch verdient er nicht den Vorwurf eines neueren französischen Kritikers, er habe mit der Vernunft und Philosophie nur ein Spiel getrieben. Es ist ihm nirgends blos um den Beweis eines paradoxen Gedankens zu thun, denn seine Paradoxen beziehen sich alle auf denselben Gegenstand, auf die Anerkennung der Wirksamkeit des sittlichen Naturgesetzes. Wenn er gelegentlich äusserte, er sehe die Philosophie nur als ein Spiel des Geistes an, so bezieht sich dies nur auf die Metaphysik, nicht auf die Moral, deren Studium er, wie wir sahen, für durchaus nöthig hält, um das dem Sittengesetz Entsprechende unbeirrt durch die Wolken der Vorurtheile zu erfassen. Es ist allerdings der Moral Bayle's keine originelle philosophische Ausführung zu Theil geworden, da er vermöge seines Talents und der Richtung seiner kritisch-literarischen Thätigkeit nicht zu einer originellen philosophischen Auffassung der menschlichen Natur gelangte. Aus diesem Grunde und weil er seine Lehren in beständigem Kampfe ausgebildet hat, behalten dieselben in einzelnen Beziehungen etwas Einseitiges. So führte ihn seine polemische Stellung dazu, den wohlthätigen Einfluss des christlichen Glaubens auf die Sitten weniger in Anschlag zu bringen. Indem er ferner, der Intoleranz gegenüber, für das irrende Gewissen und die geglaubte Wahrheit dieselben Rechte in Anspruch nimmt, wie für das richtige Gewissen und die Wahrheit, stellt er eine Lehre auf, welche für den gemeinen Verstand, vag für sich aufgefasst, wie es gewöhnlich geschieht, zu bedenklichen Folgerungen führt. Er übersieht dabei in

philosophischer Rücksicht den weitgreifenden Einfluss des Willens, des Bösen auf die Erkenntniss, welche er mit Unrecht als etwas bloss Physisches angesehen wissen will. Er verletzte hierdurch die strengen protestantischen Gewissen, so dass Jacques Basnage in einem traité de la conscience (1696) gegen seinen Freund auftritt und unter Anderem zeigt, dass diese Lehre Bayles eben so wohl zu Gunsten der Intoleranz gewendet werden könne. Ist das, was man vermöge einer falschen Ueberzeugung thut, eben so gut, als das vermöge einer wahren, so ist der religiöse Fanatiker, indem er das Blut seiner Glaubensgegner vergiesst, entschuldigt: er sündigt vermöge einer unüberwindlichen Unwissenheit (vgl. Sayous histoire de la litterature française à l'étranger, 17. siecle vol 2. p. 16). Wie wenig Bayles Lehren im Uebrigen der Leichtfertigkeit seiner Zeit und einer Alles beschönigenden Kasuistik Vorschub leisten, ergiebt sich aus dieser ganzen Darstellung. Seine ungünstige Ansicht über die menschliche Natur bedarf nach dem Vorhergehenden und Folgenden keiner Entschuldigung.

La Rochefoucauld 1613—1680.

Von dem sittlichen Geiste der Gesellschaft in dieser Zeit legen die in Frankreich populär gewordenen Maximen und Reflexionen dieses Mannes, welche zuerst 1665 erschienen, und die späteren Charaktere Labruyère's ein charakteristisches Zeugniss ab. Von dieser Seite indess auf diese Schriften einzugehen, würde uns hier zu weit führen; wir beschränken unsere Aufmerksamkeit auf die ethischen Begriffe dieser beiden Weltmänner, welche der Gesellschaft ihren unsittlichen Zustand zum Bewusstsein bringen. Wir dürfen zwar hinter diesen aphoristischen Beobachtungen in paradoxer Form keine ethische Theorie suchen, aber es spiegelt sich darin eine freie Denkweise über das Sittliche ab, auf welche bei dem Herzog Religion und Philosophie gar keinen Einfluss ausgeübt haben; bei dem bürgerlichen Labruyère bemerken wir eine gewisse Einwirkung des Christenthums, die jedoch in die Begriffe und ganze Auffassungsweise nicht eindringt.

Die Motive der menschlichen Handlungen findet La R. nur in den Leidenschaften der Eigenliebe und auch in diesen hebt er

wiederum das passive und körperliche Element hervor; er ist geneigt, die Stärke und Schwäche des Geistes auf die gute und schlechte Disposition der körperlichen Organe, Hitze und Kälte des Blutes zurückzuführen. Er läugnet zwar nicht alle Selbstthätigkeit der Vernunft, denn er erkennt (aph. 365.) gute Eigenschaften an, die in Fehler ausarten, wenn nicht die Vernunft darauf Einfluss hat, aber es wird ihr nicht eine bedeutende Einwirkung auf die Handlungen zugestanden, denn man wünsche niemals eifrig, was man aus Vernunft wünscht; der vermeintliche Kampf zwischen Vernunft und Leidenschaft, Pflicht und Begierde, sei nur eine Einbildung, sei vielmehr ein Kampf verschiedener Leidenschaften; die Philosophie triumphire leicht über die vergangenen und zukünftigen Uebel, werde aber von den gegenwärtigen besiegt. Ferner (aph. 42, 295, 30.) haben wir nicht Kraft, unserer Vernunft zu folgen und bilden zu unserer Entschuldigung uns ein, dass die Dinge unmöglich seien. Hieraus folgt denn, dass „unsere Eigenschaften im Guten und im Bösen ungewiss und zweifelhaft, fast alle den Gelegenheiten zu verdanken sind und unsere Weisheit, nicht minder, wie unsre Güter, vom Glück abhängig ist“.

Bei dieser Ansicht von der menschlichen Natur verschwindet denn der Begriff der Tugend fast gänzlich. Selbst die grossen und glänzenden Handlungen betrachtet er als Wirkung der Leidenschaften einerseits, des Zufalls und Glücks anderseits. „Das Glück mit der Natur macht die Helden; die Natur macht das Verdienst, das Glück setzt es ins Werk. Die Natur scheint Jedem von seiner Geburt an Gränzen für die Tugenden und Laster vorgeschrieben zu haben. — Die Tugend ist nur ein Complex von verschiedenen Thätigkeiten und verschiedenen Interessen, welche das Glück oder unser Fleiss zu ordnen weiss. — Die Tugenden verlieren sich im Interesse, wie die Flüsse im Meer. Die Tugend würde nicht so weit kommen, wenn die Eitelkeit ihr nicht Gesellschaft leistete. Wenn die Eitelkeit auch nicht alle Tugenden zerstört, so erschüttert sie doch alle. Die Laster gehen in die Zusammensetzung der Tugenden ein, wie die Gifte in die Mischung der Arzneimittel. — Die Schwäche ist jedoch der Tugend noch mehr entgegen als die Laster. Einem Laster uns hinzugeben, sind wir häufig nur durch ein anderes verhindert. Während Trägheit und Furcht oft in

unserer Pflicht uns festhalten, hat unsere Tugend die ganze Ehre davon.

In derselben Weise führt er nun auch die einzelnen Tugenden auf Schwäche, Eitelkeit oder Eigennutz zurück. „Eitelkeit, Furcht vor Schande, Temperament machen oft die Tapferkeit der Männer und die Tugend der Frauen aus. Die Grossherzigkeit ist nur ein versteckter Ehrgeiz, der kleine Interessen verschmäht, um Alles zu erlangen, der edelste Weg um Lobsprüche zu erwerben. Nicht aus Bescheidenheit entzieht man sich den letzteren, sondern um zweimal gelobt zu werden. Eben so ist die Demuth nur ein künstlicher Stolz, der sicht erniedrigt, um später sich zu erheben, eine verstellte Unterwerfung". Es ist indess zu bemerken dass La R. von allen Tugenden am meisten die christliche Demuth zu schätzen weiss (aph. 358). „Sie ist der wahre Beweis der christlichen Tugenden; ohne sie behalten wir alle unsere Mängel; diese sind nur durch den Stolz bedeckt, welcher sie Anderen und oft uns selbst versteckt". — „Die Mässigung kann nicht das Verdienst haben, den Ehrgeiz zu bekämpfen und zu unterwerfen, denn sie finden sich nie zusammen; die Mässigung ist die Schlaffheit und Trägheit der Seele, wie der Ehrgeiz die Trägheit und Hitze derselben. Auch die Güte ist nur eine Schwäche, oder wir leihen auf Zins unter dem Vorwande zu schenken, oder die Eitelkeit zu schenken ist von grösserem Werth als das was wir schenken. Die Treue und die Aufrichtigkeit ist nur eine feine Verstellung, um das Vertrauen der Anderen oder für unser Zeugniss besondern Respect zu gewinnen. Die gewöhnliche Freundschaft ist nur ein Handel, wobei unsere Eigenliebe stets etwas zu gewinnen sich vorsetzt. Wir können Alles nur in Bezug auf uns selbst lieben, können nur unserem Geschmack, unserem Vergnügen folgen, wenn wir unsere Freunde uns selbst vorziehen und nur vermöge dieses Vorzugs kann die Freundschaft wahr und vollkommen sein. — Wir finden indess im Unglück unserer besten Freunde stets etwas, was uns nicht missfällt. Noch stärker tritt die Eigenliebe in der Geschlechterliebe hervor, welche in jener vermeinten Idealität gar nicht existirt.

Eine relative Wahrheit wird man diesen „Entdeckungen" in jenem grossen Gebiete der Eigenliebe, worin nach La R's Be-

merkung immer noch so viele unbekannte Länder übrig bleiben, nicht absprechen können. Bemerkenswerther als diese ist jedoch in diesen Maximen der vollständige Mangel des Begriffs der Pflicht und einer selbständigen Tugend.

Labruyère 1639—1696.

Er war zuerst Schatzmeister, später einige Zeit Lehrer der Geschichte bei dem Herzog von Burgund. Seine Charaktere erschienen zuerst 1687; sie zeichnen sich aus durch Schärfe und Fülle der Beobachtungen und liefern ein vollständigeres Bild des Lebens, als die Reflexionen seines Vorgängers; obgleich er zu ähnlichen traurigen Resultaten gelangt wie dieser, so hält er doch mehr die Liebe zu den Menschen fest und gestattet auch der Vernunft neben der Religion einen etwas grösseren Spielraum.

Auch er findet die Menschen im Allgemeinen schlecht und zwar ihrer Natur nach. „Ereifern wir uns nicht gegen die Menschen, indem wir ihre Härte, Undankbarkeit, ihren Stolz, ihre Selbstliebe, ihr Vergessen der Anderen bemerken; sie sind so geschaffen, es ist ihre Natur; das heisst nicht ertragen können, dass der Stein fällt. — Die Menschen ändern sich in ihrem Geschmack zuweilen, behalten aber stets ihre schlechten Sitten, fest und beständig im Bösen oder in der Gleichgültigkeit für das Gute. Die Gewalt, welche sie über sich ausüben, scheint sich darauf zu beschränkeu, dass sie durch die Gewohnheit die Zahl und Stärke ihrer Leidenschaften verdoppeln. — In der Kindheit ist die Vernunft noch nicht entwickelt; im männlichen Alter könnte sie wirksam sein, wenn sie nicht durch die Laster des Naturells, eine Kette von Leidenschaften ausgelöscht würde; im dritten und letzten Alter ist die Vernunft erkaltet und gehemmt durch die Jahre, durch Krankheit und Schmerz, und doch bilden diese Zeiten das menschliche Leben. Der Mensch wird als Lügner geboren, er will Schein und Schmuck, der Rechtschaffenste ist nicht immer wahr, ertappt sich auf Leichtsinn und Eitelkeit. — Nichts bewegt einen vernünftigen Menschen so sehr, von Verwandten und Freunden ruhig Unrecht zu ertragen als der Gedanke, wie beschwerlich es den Menschen ist, beständig grossmüthig und treu

zu sein und von einer stärkern Freudschaft als von ihrem Interesse bewegt zu werden. — Es giebt Niemand in der Welt, so gut mit uns durch Geselligkeit und Wohlwollen verbunden, der uns liebt, an uns Gefallen hat, welcher nicht vermöge der Anhänglichkeit an sein Interesse sehr nahe Neigungen in sich trüge, mit uns zu brechen und unser Feind zu werden.

L. findet indess die Menschen noch weit unglücklicher als schlecht, unglücklich zu leben, unglücklich zu sterben, unglücklich nicht verzichten zu wissen weder auf den Tod noch auf das Leben. Es giebt für den Menschen nur drei Begebenheiten: geboren werden, leben und sterben; er fühlt nicht seine Geburt, er leidet den Tod und vergisst zu leben. Ist das Leben unglücklich, so ist es schwer zu ertragen; ist es glücklich, so ist der Verlust desselben schrecklich; der Tod lässt sich jeden Augenblick empfinden; es ist härter, ihn zu fürchten als zu erleiden. Das Leben ist kurz und langweilig; es vergeht ganz in Wünschen; man verweiset seine Ruhe und Freude auf die Zukunft, auf das Alter, wo die besten Güter, Gesundheit und Jugend, schon verschwunden sind. Es ist so gewöhnlich für den Menschen, nicht glücklich zu sein, so wesentlich Allem, was ein Gut ist, durch tausend Mühseligkeiten erkauft zu werden, dass eine Angelegenheit, die sich leicht macht, verdächtig wird. Die Menschen scheinen für das Unglück, den Schmutz und die Armuth geboren zu sein; Wenige entwischen denselben und sie müssen stets darauf vorbereitet sein. L. giebt zu, dass eine grosse Seele sich über Beleidigung, Ungerechtigkeit, Schmerz und Spott zu erheben vermöge, aber auch eine solche werde verwundet durch das Mitleid, fühle eine gewisse Scham glücklich zu sein bei dem Anblick des Elends.

L. will jedoch nicht, dass wir uns diesem Elend passiv hingeben sollen, und stellt demselben einen auf das Höhere gerichteten Sinn entgegen. Zunächst verwirft er den Atheismus, der sich, behauptet er, bei rechtschaffenen, mässigen, keuschen Menschen nicht finde und eben so die irdische, bloss auf Besitz und äussere Ordnung gerichtete Gesinnung. Die Menschen sollen begreifen, was Vortrefflichkeit, Geist, Würde der Seele ist, sollen das Glück nicht ausser sich suchen in der Meinung Anderer; das

höchste Unglück ist, sich in einem Vergehen zu finden; das höchste Vergnügen ist das, Anderen ein solches zu machen, denn wir sollen die Einzelnen lieben aus höheren Motiven, wenn wir auch die Menschen im Allgemeinen, die so wenig Tugend besitzen, hassen. Der Grad der Güte wird geschätzt nach dem Opfer, welches wir hierbei bringen. Der ist gut, der Anderen Gutes thut; wenn er leidet für das, was er thut, so ist er sehr gut; wenn er von denen leidet, welchen er dieses Gute erzeigt hat, so hat er eine so grosse Güte, dass sie nur in dem Falle vermehrt werden kann, dass sein Leiden wächst und wenn er davon stirbt, so ist seine Tugend heroisch, vollkommen". Trotz diesen wunderlichen Vorstellungen von einer Tugend, welche nicht durch Selbstthätigkeit, sondern durch Leiden wächst, gesteht er der Vernunft grössere Wirksamkeit zu und meint, dass sie und das Genie, gerade und durchdringend, zur Tugend führe. Ferner sollen wir den Verdruss über Kleinigkeiten dadurch beseitigen, dass wir die Dinge schätzen, was sie werth sind. Die Philosophie ist passend für Jedermann, die Ausübung derselben ist nützlich für alle Alter, Geschlechter und Stände. In seinen politischen Reflexionen verwirft L. den Despotismus und die Servilität gegen die Grossen, empfiehlt den Hochgestellten Tugend und Menschlichkeit, macht auf das Elend der niederen Stände aufmerksam und auf die Nothwendigkeit, dass die Staatsgewalt ihre Aufmerksamkeit und Mühe auf die inneren Verhältnisse richte.

Dies ist das Wesentliche, was ein wie es scheint unverdorbener Mann von gesundem Urtheil dem Elend und der Schlechtigkeit dieser Zeit entgegen zu stellen weiss. Aber auch dieses Wenige wäre schwerlich in jener Zeit auch nur gehört oder gelesen worden, wenn die Charaktere nicht eine piquante Charakteristik der allgemein bekannten Persönlichkeiten enthalten hätten. Weiter jedoch ging er nicht in seiner Opposition und weiter konnte er auch nicht gehen, denn als L. schrieb, bestand die Regierung Ludwigs XIV. noch in ihrer ganzen Strenge. Allein die Elemente der Auflösung und der Opposition sollten sehr bald zum Vorschein kommen.

Zweiter Abschnitt.

Die moralischen, socialen und politischen Lehren der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts.

Hatte die französische Philosophie des 17. Jahrhunderts in ihrer abstract-metaphysischen und katholisch-religiösen Richtung das sociale Leben fast gar nicht beachtet: so sehen wir bei der des 18. Jahrhunderts das Entgegengesetzte eintreten: von der Metaphysik erhalten sich nur schwache Spuren; ihre Leistungen auf dem Gebiete der Erkenntnisstheorie sind von sehr untergeordneter Bedeutung; sie wendet sich fast einzig und allein dem socialen Leben zu. Woher dieser plötzliche Umschwung? Man darf den Grund davon nicht suchen in einzelnen Erscheinungen, z. B. darin, dass die Schwäche der Cartesischen Philosophie immer mehr an den Tag getreten sei und Voltaire dieselbe in seinen Elementen der Physik auch vor dem grösseren gebildeten Publicum lächerlich gemacht hatte. Der eigentliche Grund ist nur zu finden in der eingetretenen Wendung im geistigen und sittlichen Leben der Nation selbst. Die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts hat weniger eine philosophische, als eine sociale Bedeutung; diese kann man nicht verstehen, ohne auf die veränderte Strömung und Entwicklung des socialen Lebens der Nation einzugehen.

Die erste Bedingung neuer Lehren waren die Entfesselung des denkenden Geistes von der Gewalt und Autorität, welche ihn bisher gehemmt hatte und neue Anregungen desselben von Aussen. Jene begann im Anfang des 18. Jahrhunderts, nachdem die Regierung Ludwigs XIV. ihren Nimbus verloren hatte. Durch die langen unglücklichen Kriege und den despotischen Druck im Innern war zuletzt das öconomische, politische, sittliche Elend der Nation so gross geworden, dass es nicht mehr verhüllt werden konnte. An doctrinären Anregungen zur Opposition hatte es schon längst nicht mehr gefehlt. Schon in der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren die Schriften der englischen und holländischen Publicisten

und Freidenker von Amsterdam aus in französischen Uebersetzungen verbreitet worden; auch Bayles Streitschriften hatten in Frankreich ein eifriges Publicum gefunden. So entstand hier, d. h. in Paris, allmälig eine neue Klasse von Schriftstellern, die Philosophen genannt, welche getragen von der öffentlichen Meinung der gebildeten vornehmen Gesellschaft die neuen Lehren über Religion und Staat verbreiteten. Die Regierung hatte um so weniger Autorität und Gewalt genug, um dieselben zu unterdrücken, da die meisten der Staatsmänner sie heimlich begünstigten. Zum Danke dafür, dass der Staat sie duldete, richtete denn auch die neue Opposition ihre Angriffe vorzugsweise gegen die Geistlichkeit und die Religion, da überdies auf dem kirchlichen Gebiete der Missbrauch der Gewalt und die Sittenlosigkeit am grössten war. Während in der vornehmen Gesellschaft Geistliche nicht selten die Ungläubigkeit zur Schau trugen, wurden Protestanten, Jansenisten, Mystiker wegen einzelner Dogmen aufs Härteste verfolgt; kein Wunder deshalb, dass vorurtheilslose Denker die Priester hassten und einer Religion abgeneigt wurden, in deren Namen man solche Gräuel verübte, deren angesehenste Vertreter sie oft allen Lastern eines sittenlosen Lebens und der Heuchelei hingegeben sahen.

Was nun aber das sittliche Leben der Nation selbst im Anfang dieses Jahrhunderts betrifft, so schildert der gewissenhafte freimüthige Sismondi dasselbe in seiner französischen Geschichte auf folgende Weise. Nach dem Tode Ludwigs XIV. zeigte sich, dass der kurze kriegerische Glanz der Monarchie durch den öconomischen Ruin des Landes erkauft worden war. Das Elend des Volkes war noch grösser als das des Staatsschatzes; ein grosser Theil der Felder blieb unbebaut; die Manufacturen waren mit den Protestanten vertrieben, der Handel zerstört; das noch übrige Vermögen concentrirte sich in den Händen der Finanzmänner und in Paris; die Provinzen waren vernichtet. Für die grosse Masse der Franzosen war die Befriedigung des Hungers fast der einzige Zweck der Existenz geworden. In diesem erniedrigenden Kampfe gegen das Elend verschwand aller Nationalstolz, jede Liebe der Unabhängigkeit, jede Erinnerung grosser Nationen, jedes erhabene Gefühl. Das Regiment der Gewalt und Bestechung

und das System der kirchlichen Heuchelei führte zu einer ungeheuren Sittenlosigkeit der gebildeten Stände und zur Stumpfheit der niederen Klassen. Nach dem Tode Ludwigs XIV. trat auch vom Hofe her eine Reaction der Irreligiösität gegen die bisherige Heuchelei ein. Das Beispiel aller Laster wurde mit Unverschämtheit von den höchsten Klassen gegeben; man musste in die Ausgelassenheit sich stürzen, um am Hofe gern gesehen zu werden; die Bacchanalien des Hofes schienen zugleich die Tugend und das Talent derer zu ersticken, welche berufen waren, dem Staat zu dienen. Die Nachkommen Ludwigs XIV. zeigten alle eine durch das Uebermaass der sinnlichen Vergnügungen entnervte Seele und geschwächte Vernunft. Eine allgemeine Abneigung hielt die höheren Charaktere zurück, welche mit den Staatsangelegenheiten sich hätten beschäftigen können, oder vielmehr diese Beschäftigungen existirten nicht mehr. Die an den Hof gezogenen grossen Herren hatten keinen Einfluss mehr auf die Provinzen, hatten keine ihnen ergebene Edelleute, keine Parthei, kein Interesse mehr; ihr Reichthum diente ihnen nur zum Luxus und zu liederlichen Intriguen. Sie wussten, dass sie bei der Regierung keine Bedeutung mehr hatten und bekümmerten sich nicht mehr darum, was in den Provinzen geschah, wo ihre Landgüter waren. Die Provinzen und Städte dachten nicht mehr an ihre selbständigen Interessen. Regieren aber sah man einen König, der nur schmachvolle Beispiele gab, mit einem schwachen übel bedienten Ministerium, mit einer Menge von Aufsehern des Schatzes, die das Volk drückten. Liebe, Ehrfurcht, Hingebung für eine solche Regierung war unmöglich; sie selbst zerstörte den Patriotismus, wie die Kirche das religiöse Gefühl. In den früheren Jahrhunderten hatte man noch auf eine Reform gehofft, jetzt aber war man über alles enttäuscht, man verachtete alles, man lachte über die Missbräuche und Laster, um sich nicht durch einen unnützen Unwillen zu ermüden. Die Unverschämtheit, mit welcher die Hofleute und Prälaten noch Gehorsam, Anstand, Moral forderten, wo sie selbst keine Achtung mehr verdienten, flösste Verachtung und Ekel allen denen ein, welche ihre Handlungen mit ihrer Sprache vergleichen konnten. Die Censoren selbst aber wurden dadurch nicht strenger, das Laster empörte sie nicht mehr, sie griffen nur die Heuchler an,

sie verdammten nicht das Böse, wenn man nur nicht die Lüge hinzufügte; sie hielten das Böse für den unvermeidlichen Zustand der Gesellschaft und bekämpften es nicht mehr für sich selbst; sie wollten nur, dass man die Welt kenne, wie sie ist, denn man suchte von oben die öffentliche Meinung, welche bei der Verbreitung allgemeiner Bildung mehr Gewalt erlangt hatte, zu täuschen und die schändlichen Handlungen mit einem Firniss zu bedecken. Bei allem Cynismus des Hofes, der mit einer unerhörten Dreistigkeit auch in die niedere Literatur überging, blieb doch eine gewisse Gewandtheit und Eleganz der Manieren die Mode der vornehmen Kreise.

Wie sollten bei einem solchen Zustand der Gesellschaft die Denker dieser Zeit im Stande gewesen sein, die hohen sittlichen Ideale und Ideen der Vernunft und Philosophie auszubilden! Wenn sie auch gegen das Elend kämpften, so konnten sowohl sie selbst als ihre Ansichten über Sittlichkeit und Recht nicht unangesteckt von demselben bleiben, denn der denkende Geist des Menschen vermag das Gesetz der Sitte und des Rechts nur in sich selbst und in der Gesellschaft zu erfassen. Die französische Moral des 18. Jahrhunderts ist, wie die Revolution, welche die Ideen derselben zu realisiren strebte, durchaus als ein nothwendiges Product des ganzen Entwicklungsganges anzusehen; indem sie gegen die Corruption kämpfte, konnte sie sich nur auf den Standpunkt des sittlichen Geistes stellen, der in der Nation wirklich vorhanden war. Nun aber hatte Bayle den Denkern dieser Zeit noch klarer zum Bewusstsein gebracht, dass das göttliche Gesetz des Evangeliums und der Kirche auf die Handlungen der Menschen wenig Einfluss habe, dass vielmehr, wie auch Pascal und die übrigen Denker es ausgesprochen hatten, die Motive der Lust und der Leidenschaften das ganze Leben wirklich beherrschen. Gegen diese mit Bayle und den Protestanten das Gesetz des Gewissens geltend zu machen, dazu waren Männer, welche sich dem in der vornehmen Gesellschaft vorherrschenden frivolen Geiste hingegeben hatten, um so weniger geneigt und fähig, weil dies sie mit Staat und Kirche in einen offenen Conflict geführt hätte. Da sie also die idealen Motive und Gesetze ganz aufgaben, so blieben ihnen nur die der

niederen Natur des Menschen, die der vernünftigen Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses übrig; sie verzichten auf sittliche Erhebung oder wahrhafte sittliche Besserung des Menschen; das sittliche Streben ist nur gerichtet auf die Milderung der Uebel dieses unglückseligen Lebens, besonders die der durch den kirchlichen und politischen Druck herbeigeführten Leiden der Gesellschaft. Im Allgemeinen erwarten die Denker dieses Jahrhunderts alles Heil von dem Zurückkehren zur Natur oder Naturordnung, sowohl auf dem sittlichen wie auf dem politischen Gebiete: auf dem sittlichen durch vernünftige Beschränkung der übermässigen Begierden oder durch Beseitigung der Gegenstände derselben, durch die Rückkehr zu einfacheren Naturverhältnissen; das Meiste und Grösste aber erwartet man von den naturgemässen politischen und socialen Institutionen, insofern diese das allgemeine Interesse mit dem jedes Individuums vereinigen. Diese Moral, Rechtslehre und Politik des Interesses nimmt eben so wenig eine wissenschaftliche Erhebung des Gedankens wie eine sittliche der Gesinnung in Anspruch; sie ist Volksmoral, Aufklärung des Subjects über die Natur des Menschen und der Gesellschaft und besonders über die kirchlichen und politischen Vorurtheile.

Da die Zustände Frankreichs im Laufe dieses Jahrhunderts bis zur Revolution im Wesentlichen nicht sich ändern, so ist bei der geringen wissenschaftlichen Haltung der französischen Lehren an eine bestimmte regelmässige Folge in der Entwicklung derselben nicht zu denken. Es geben sich indess drei verschiedene Stadien oder Richtungen der sittlichen Reflexion theils neben- theils nacheinander zu erkennen. Bis über die erste Hälfte des Jahrhunderts hinaus ist die Opposition vorzugsweise gegen den unnatürlichen Zustand der Gesellschaft überhaupt, am meisten gegen die Priester und die Religion gerichtet; diese ruft Lehren über die der Natur-Ordnung entsprechenden Gesetze und die Moral des Interesses hervor. Gegen diesen Naturalismus erhebt sich nach der Mitte des Jahrhunderts eine gewisse ihrem Ursprung nach protestantische Reaction: Rousseau, der Genfer Protestant, möchte die Moral und das Recht auf das sittliche Gefühl oder das Gewissen zurückführen; es gelingt jedoch ihm sowohl wie Turgot nur unvollkommen. Diese neue Opposition ist nicht mehr gegen die Religion gerichtet,

sondern gegen den Despotismus der Staatsgewalt, welche immer mehr alle Autorität verloren hatte; die Theorie der Freiheit und Gleichheit und die ersten communistischen und socialen Systeme treten jetzt auf und die Aufmerksamkeit lenkt sich auf die ursprünglichen unveräusserlichen Rechte des Menschen. Im dritten Stadium endlich, dem der Revolution, werden besonders die socialen Theorien umfassender ausgebildet und erhalten in der fortgeschrittenen Naturwissenschaft eine vollständigere jedoch naturalistische Begründung. Ein gewisser Fortschritt der ethischen Reflexion ist in den beiden letzteren Perioden nicht zu verkennen, denn wenn auch die bezeichnete passive Grundansicht von der menschlichen Natur nicht wesentlich verändert wird, so ziehen doch die späteren Systeme immer mehr die höheren Gefühle des Wohlwollens, die Regungen des Gewissens, das Moment der Selbstthätigkeit des Individuums und die universellen Bedingungen des sittlichen und socialen Fortschritts in die Betrachtung.

Erste Periode.

Der universelle Naturalismus der Aufklärung, der Moral des Interesses, der politischen und öconomischen Ordnung. (Bis nach der Mitte des 18. Jahrhunderts).

Die neuen Lehren schliessen sich, so weit sie überhaupt auf philosophische Principien zurückgehen, meistens an Locke an; sie treten jedoch zunächst gar nicht in wissenschaftlicher Form auf, sondern in Gedichten, Briefen und anderen Gelegenheitsschriften, erst gegen die Mitte des Jahrhunderts hin in bedeutenderen wissenschaftlichen Werken. Im Anfange des Jahrhunderts ist also von selbständigen französischen socialen Lehren noch nicht die Rede; die englischen Lehren werden mehr oder weniger adoptirt und üben selbst auf Voltaire und Montesquieu einen bedeutenden Einfluss aus. Aber die sittlichen, socialen, politischen Zustände beider Nationen waren zu sehr verschieden, als dass dieser Einfluss ein dauernder umgestaltender hätte sein können; selbst die Grundlage der Lehren Voltaire's und Montesquieu's werden wir ganz

französisch finden. Wir übergehen, dem Zweck dieses Werkes gemäss, nicht nur die belletristische Oppositions-Literatur, sondern auch mehrere in anderer Beziehung bedeutendere Schriftsteller, wie Condillac, Diderot, Vauvenargues, La Mettrie, da sie die unser Gebiet betreffenden Lehren nicht mit einiger Consequenz ausgebildet haben. Condillac war der erste in Frankreich, welcher alle Thätigkeiten des Bewusstseins aus der Empfindung abzuleiten suchte; er hat hierdurch indirect auch auf die moralischen Lehren eingewirkt, geht aber selbst nicht näher auf dieselben ein. Von Diderot besitzen wir hierüber nur einzelne hingeworfene, ziemlich gewöhnliche Gedanken; seine Uebersetzung der bekannten Abhandlung von Shaftesbury kommt hier nicht in Betracht. Vauvenargues, welcher der Heerstrasse des Naturalismus nicht folgt und durch ein reges sittliches Gefühl sich auszeichnet, entbehrt zu sehr des philosophischen Geistes und der Originalität. Noch weniger verdienen die ganz principlosen roh naturalistischen Behauptungen La Mettrie's eine Stelle in der Geschichte der Moral.

Da die bedeutenderen Lehren dieser Periode meistens um die Mitte des Jahrhunderts bald nach einander auftreten, so lässt sich in der Darstellung derselben eine streng historische Reihenfolge nicht festhalten. Wir werden daher, mit möglichster Berücksichtigung der Zeitfolge, voranstellen die universellen Lehren über die menschliche Natur und Gesellschaft, diesen die Versuche der Moral und zuletzt die politischen und national-öconomischen Lehren folgen lassen. Der Ausgangs- und Mittelpunkt der Literatur der Aufklärung ist unstreitig Voltaire. Am schroffsten und zugleich am meisten consequent und systematisch haben die Lehren dieser Art Helvetius und der Verfasser des système de la nature ausgebildet. Wenn diese indess die Moral des wohlverstandenen Interesses mehr andeuten, als ausführen, so beschäftigen sich hiermit in verschiedenen Richtungen genauer die Mathematiker Maupertuis und d'Alembert, welchem letzteren Friedrich der Grosse sich anschliesst. In der Politik ragt Montesquieu so hoch hervor, dass neben ihm kein anderer in Betracht kommt. Zuletzt haben wir unsere Aufmerksamkeit zu richten auf die Naturordnung des Rechts und des Wohlstandes, wie sie von den Physiokraten aufgestellt wurde.

Voltaire 1694—1778.

Wir können Leben, Werke und Charakter desselben im Allgemeinen wohl als bekannt voraussetzen. Er vereinigt mit den glänzendsten Talenten die Schwächen und Laster dieser Zeit; in Scharfblick und Witz, aber auch in Gesinnungslosigkeit und Frivolität wird er von Niemand übertroffen. Sein Charakter hat jedoch auch eine bessere Seite: er kämpfte mit Energie und nicht ohne Glück für die unschuldigen Opfer der Unterdrückung durch die Staatsgewalt. Seine philosophischen Ansichten, die er in einzelnen Abhandlungen und Gedichten vorträgt, gehen weder aus einem Princip noch aus einer tieferen Ueberzeugung hervor: er folgt Locke, Bolingbroke, zuweilen auch Mandeville und lässt sich in der Milderung seiner naturalistischen Grundansicht durch den Rationalismus der Engländer offenbar von der äusseren Rücksicht auf die socialen Bedürfnisse der Menschen leiten.

Die menschliche Natur überhaupt.

Wie V. die metaphysischen Fragen überhaupt skeptisch behandelt, so auch die über die Freiheit des Willens; er entscheidet sich jedoch im Allgemeinen, der naturalistischen Grundansicht zufolge, gegen dieselbe, indem er sich auf die Erfahrung stützt. „Zwei Erfahrungen, welche sich im Laufe unseres Lebens beständig wiederholen, werden jeden nachdenkenden Menschen überzeugen, dass unsere Vorstellungen, Willensbestimmungen, Handlungen uns nicht angehören. Die erste ist, dass Niemand weiss noch auch wissen kann, welche Vorstellung ihm in der nächsten Minute kommen, welchen Willen er haben, welches Wort er vorbringen, welche Bewegung sein Körper machen wird. Die zweite besteht darin, dass während des Schlafes in unseren Träumen Alles geschieht, ohne dass wir den geringsten Antheil daran haben. Der Mensch ist frei, wenn er kann, was er will, aber er ist nicht frei zu wollen; es ist unmöglich, dass er ohne Ursache wolle. Du kannst, bemerkt V. im Dict. philos. (Art. franc arbitre und destin) durch deinen Willen nur einer Idee gehorchen, welche dich mehr beherrschen wird. Da du nun alle deine Ideen empfängst,

so empfängst du dein Wollen. Du willst also nothwendiger Weise. Ein freier Wille ist also ein Wort ohne Sinn. Die Freiheit ist nur die Kraft zu handeln, seiner Willensbestimmung zu folgen, also die Wirkung der Constitution und des gegenwärtigen Zustandes unserer Organe, sowie unserer Leidenschaften und Vorurtheile. Wenn V. in seiner Correspondenz mit Friedrich dem Grossen die Freiheit vertheidigt, so beschränkt sich dies auf die Bekämpfung des Fatalismus, so weit er die Zurechnungsfähigkeit besonders für grosse Handlungen aufheben würde.

Sind es, nach V. die niederen Leidenschaften der Eigenliebe, welche den Menschen fast beständig in Bewegung setzen, so gesteht er doch auch den höheren Gefühlen und dem Glauben an Gott einen gewissen Einfluss zu. „Im Allgemeinen sind die Menschen thöricht und undankbar, gierig nach dem Gut Anderer, missbrauchend ihre Ueberlegenheit, wenn sie stark und betrügerisch, wenn sie schwach sind. Darin liegt jedoch nicht, dass die Menschen stets Böses thun und durch ihre Natur unwiderstehlich dazu angetrieben werden. Der Umfang und die Grenze unserer Laster hängt von dem Grade der Gewalt unserer Leidenschaften und unserer Vernunft ab. Die Leidenschaften allein vereinigten die Menschen und zogen aus dem Boden alle Künste und Vergnügungen. Die Eigenliebe und alle ihre Zweige sind dem Menschen so nöthig, wie das Blut, welches in seinen Adern fliesst. Allerdings ist das Wohlwollen mit uns geboren und beständig in uns thätig, aber wenn es mit der Eigenliebe in Kampf tritt, so trägt diese den Sieg davon. Das Interesse ist das allgemeine Motiv der Handlungen der Menschen, nicht nur in dem Sinne, dass selbst der, welcher nach den reinsten Motiven handelt, durch das Vergnügen bestimmt wird, welches er darin findet, seine Pflichten zu erfüllen, sondern in dem weniger metaphysischen Sinne, dass, gewisse Momente des Enthusiasmus ausgenommen, das Interesse unserer Erhaltung, unseres Vermögens, unserer Vergnügungen, unserer Ruhe, unseres Rufs, des Friedens unseres Gewissens, unseres Wohls uns immer bestimmt. Es ist die Liebe unserer selbst, welche die Liebe Anderer befördert; durch unsere gegenseitige Bedürfnisse sind wir einander nützlich: hierin besteht die Grundlage alles Verkehrs, hierin das ewige Band der Menschen.

V. führt auch poetisch im 5. discours sur l'homme diese Gedanken Bolingbroke's aus, dass die Lust und die Selbstliebe das Gesetz Gottes und aller Wesen seien.

Wenn indess V. seine Aufmerksamkeit auf das wirkliche menschliche Leben richtet, so findet er hier keineswegs Lust, Glück und Liebe vorherrschend. Er hebt zwar gegen Pascal in einer 1738 geschriebenen Abhandlung manche Seiten des Glücks hervor, aber in dem 1755 verfassten Gedicht über das Erdbeben von Lissabon und in dem über das Naturgesetz ergeht er sich in bitteren Klagen über die Schwächen und das Elend der menschlichen Existenz. Am ausführlichsten spricht er sich hierüber in einer späteren Abhandlung (1772) aus. „Wenn es nicht ein Uebel ist, dass das einzige Wesen auf der Erde, welches Gott durch seine Gedanken erkennt, unglücklich ist durch seine Gedanken; wenn es nicht ein Uebel ist, dass dieser Anbeter der Gottheit fast immer ungerecht und leidend ist, dass er das Gute erkennt und das Verbrechen begeht, dass er so oft Betrüger und Betrogener, Opfer und Henker seines Gleichen ist — —, wenn alles dies nicht ein abscheuliches Uebel ist, so weiss ich nicht, wo das Uebel sich finden soll. Die Thiere und die Menschen leiden fast stets ohne Unterbrechung und die Menschen noch mehr. Der Mensch ist ein sehr unglückliches Wesen, welches einige Stunden der Erholung, einige Minuten der Befriedigung und eine lange Reihe von Tagen des Schmerzes in seinem kurzen Leben hat. Jeder gesteht es, spricht es aus und man hat Recht. Die welche geschrieen haben, dass Alles gut sei, sind Charlatans; Shaftesbury, der diese Ansicht in Mode brachte, war ein sehr unglücklicher Mensch. — Der glücklichste Mensch ist der mässigste, der am wenigsten unruhige und zugleich der gefühlvollste; nur ist der letztere fast immer am wenigsten mässig. Was uns glücklich macht, ist nicht unser Zustand, sondern die Natur unserer Seele, welche von unseren Organen abhängt (Art. heureux, frivolité). Glücklicherweise hat uns die Natur, um über unser unzähliges Elend uns zu trösten, frivol gemacht. Die Menschen sind so leichtsinnig, so frivol, so eingenommen von dem Gegenwärtigen, so unempfindlich für das Vergangene, dass von 10,000 nicht 2 oder 3 diese traurigen

Reflectionen machen. Sterbliche, wollt Ihr das Leben ertragen? Vergesst und geniesst.

Die Gesellschaft, die Moral und Religion.

Den bezeichneten Ansichten gemäss führt V. die Entstehung der Gesellschaft auf die grossen Leidenschaften und vorzugsweise auf den Stolz zurück in ganz ähnlicher Weise wie Mandeville. An anderen Stellen legt er auf die edlere Leidenschaft der Ehre grosses Gewicht und auf die gegenseitige Furcht. „Dabei aber, lehrt V., hat Gott den Menschen gewisse Gefühle gegeben, wovon er sich niemals losmachen kann, welche die ewigen Bande und die ersten Gesetze der Gesellschaft sind. Diese Gefühle sind zwar nicht angeboren, denn es giebt keinen Baum, der Blätter und Früchte trägt, indem er aus der Erde emporkeimt. Nichts von dem was man angeboren nennt, existirt nämlich als ein entwickelt-Angeborenes, aber Gott hat uns mit Organen entstehen lassen, welche, wie sie wachsen, uns fühlen lassen, was unsere Gattung für ihre Erhaltung fühlen soll. Indem er uns ein Gehirn und ein Herz verlieh, gab er uns das Gefühl des Gerechten und Ungerechten. Die Vernunft belehrt uns über Tugend und Laster ebenso, wie sie lehrt, dass zwei mal zwei gleich vier. Der Begriff von etwas Gerechtem scheint mir so natürlich, so allgemein erlangt von allen Menschen, dass er unabhängig von Gesetz, Vertrag, Religion ist. Die grössten Verbrechen werden desshalb unter einem falschen Vorwand von Gerechtigkeit begangen, so z. B. der Krieg. Das Wort Ungerechtigkeit wird niemals ausgesprochen in einem Staatsrath, wo man den ungerechtesten Mord vorschlägt. Gott hat uns eine Vernunft gegeben, welche mit dem Alter stärker wird, welche uns Alle, wenn wir aufmerksam und ohne Vorurtheile sind, lehrt, dass ein Gott existirt und dass man gerecht sein muss. Diese Vernunft kehrt stets wieder, wenn sie auch von der Wuth der Leidenschaften eine Zeit lang unterdrückt ist. Hierin liegt die zweite Ursache, dass die menschliche Gesellschaft besteht. Das menschliche Recht muss gegründet sein auf das natürliche Recht und das grosse universelle Princip: Thue nicht was Du nicht willst, dass man Dir thue. Im Gebiet des Rechts dringt V.

besonders nachdrücklich auf die Reform der Criminal-Justiz, dass die Zahl der Verbrechen gemindert und die Strafen weniger grausam gemacht würden.

Die Moral ist demnach in der menschlichen Natur begründet und selbständig. „Die, welche den Beistand der Religion nöthig hätten, um rechtschaffene Leute zu werden, wären zu beklagen; sie müssten Ungeheuer sein, wenn sie nicht in sich selbst die hierzu nöthigen Gefühle fänden, wenn sie anderswoher entleihen müssten, was sich in unserer Natur finden soll. Die Moral erscheint deshalb V. als etwas so Natürliches, Nothwendiges, Allgemeines, dass er sich nicht wundert, alle Philosophen von Zoroaster bis Shaftesbury dieselbe Moral lehren zu sehen. Die Tugend, lehrt er, ist nicht ein Gut, sondern eine Pflicht; sie ist von einer verschiedenen Gattung, von einer höheren Ordnung, hat nichts mit angenehmen Empfindungen zu schaffen. Tugend, bemerkt V. im Dict. philos. mit den Engländern, ist das, was den eingeführten Gesetzen gemäss, der Gesellschaft nützlich ist, Wohlthätigkeit gegen die Gesellschaft und unseren Nächsten. Er ermahnt zur Liebe in dem Gedicht über das Naturgesetz, im 6. und 7. discours sur l'homme.

Mit der Moral steht nach nach V. im engsten Zusammenhang die Religion und zwar zunächst die natürliche. „Wer denkt, dass Gott die Menschen würdigte, sie in Verhältniss zu sich zu setzen, dass er sie frei, fähig zum Guten und zum Bösen erschuf, dass er ihnen den gesunden Sinn, den menschlichen Instinct verliehen hat, worauf das Naturgesetz gegründet ist, der hat ohne Zweifel eine Religion und zwar eine bessere, als alle Secten ausser unserer Kirche, denn alle diese Secten sind falsch und das Naturgesetz ist wahr. Unsere offenbarte Religion ist und kann nichts anderes sein, als dieses vervollkommnete Naturgesetz; in den anderen Religionen ist jener gesunde Sinn durch den Aberglauben zerstört (Dict. phil. Art. Théisme, Religion). Nach unserer heiligen Religion, der allein guten, ist die am wenigsten schlechte diejenige, welche viel Moral und wenig Dogmen lehrt, welche nichts sich Widersprechendes, für die Gottheit Beleidigendes und für das Menschengeschlecht Verderbliches zu glauben gebietet und ihren Glauben nicht durch Henker unterstützt. Die wahre Religion besteht sicherlich in der Tugend, darin alle Menschen als Brüder anzu-

sehen, ihnen Gutes zu thun uud das Böse zu vergeben; sie besteht nicht in den Dogmen; je weniger Dogmen, desto weniger Streit, je weniger Streit, desto weniger Unglück. Die Religion wurde eingeführt, um uns in diesem und dem anderen Leben glücklich zu machen. Um im zukünftigen Leben glücklich zu werden, muss man gerecht sein; um glücklich in diesem Leben zu werden, müssen wir nachsichtig sein. Da wir alle von Schwachheit und Irrthum durchdrungen sind, so müssen wir einander unsere Thorheiten verzeihen: das ist das erste Naturgesetz, das der gegenseitigen Duldung. So gross ist die Schwäche und Verkehrtheit des Menschen, dass es besser für ihn ist, von jedem möglichen Aberglauben unterjocht zu sein, als ohne Religion zu leben. Der Atheismus ist, wenn auch nicht so gefährlich als der Fanatismus, doch fast immer der Tugend schädlich. Anderseits aber sind die Irrthümer des Aberglaubens die verderblichsten, weil sie alle Quellen der Vernunft verfälschen, und weil ihr unglücklicher Enthusiasmus das Verbrechen ohne Gewissensbisse begehen lehrt.

Der Staat und die sittliche Kultur.

Es ergiebt sich aus diesen Ansichten Voltaire's, dass er für den Fortschritt des Menschengeschlechts am meisten Gewicht auf die Cultur der Vernunft legt. Man muss, lehrt er, diese milden Tugenden einzuflössen suchen, welche trösten, zur Vernunft führen, allen Menschen zugänglich sind, für alle Altersstufen der Menschheit passen, aus denen die Heuchelei selbst noch etwas Gutes macht. Man muss sie besonders diesen strengen Tugenden vorziehen, welche in den gewöhnlichen Seelen nicht so leicht ohne Beimischung von Härte bestehen, deren Heuchelei so leicht und zugleich so gefährlich ist, welche oft den Menschen erschrecken, aber selten ihn trösten. V. legt hierbei am meisten Gewicht auf den Einfluss der Wissenschaften und Künste, nur ein geringes auf die Regierungsform. Alle Regierungen, wenn man die theocratische ausnimmt, haben ein Interesse, über aufgeklärte Menschen zu herrschen. Je aufgeklärter sie sind, desto freier werden sie sein. Welcher Freiheit genossen die Nationen, welche sie durch

die Gewalt der Waffen und nicht durch die Kraft der Vernunft erlangten? Einer vorübergehenden Freiheit, welche so durch Stürme gestört würde, dass sie schwerlich ein wirklicher Vortheil für sie gewesen ist. Haben sie nicht fast alle die republikanischen Formen mit dem Genuss ihrer Rechte und die Tyrannei Mehrerer mit der Freiheit verwechselt? Wie viele ungerechte Gesetze, entgegen den Rechten der Natur, haben die Gesetzbücher aller Nationen befleckt, welche ihre Freiheit in den Jahrhunderten erlangten, wo die Vernunft noch in der Kindheit war! Warum sollten wir nicht diese verderblichen Erfahrungen benutzen und von den Fortschritten der Einsicht eine reellere dauerhaftere friedlichere Freiheit erwarten können! Warum durch Ströme von Blut erkaufen, was die Zeit sicher und ohne Opfer herbeiführen muss! Um freier zu sein und um es stets zu sein, muss man den Moment erwarten, wo die Menschen, von ihren Vorurtheilen befreit und von der Vernunft geleitet, endlich der Freiheit würdig sein werden, weil sie die wahrhaften Rechte der Vernunft kennen.

V. giebt allerdings zu, was die Staatsformen betrifft, dass im Allgemeinen eine wohleingerichtete Republik, wo die Menschen unter guten Gesetzen alle natürlichen Rechte geniessen, vorzuziehen sei, aber „eine solche Republik existirt nicht und hat nie existirt. Man kann nur zwischen der Monarchie, der Aristokratie und der Anarchie wählen, und hierbei kann ein Verständiger sehr wohl der Monarchie den Vorzug geben. Die Gesetze über die wichtigsten Gegenstände müssen in den Monarchien und Republiken dieselben sein und das Interesse eines Monarchen vereinigt sich mit dem allgemeinen eben so sehr, wie das eines gesetzgebenden Körpers. Die Principien, welche die Gesetze über Alles bestimmen sollen, welche aus der Natur des Menschen zu schöpfen, auf die Vernunft zu gründen sind, sind unabhängig von den verschiedenen Formen der politischen Constitution. Das Princip ist stets dasselbe: das Interesse, welches die allgemeine Meinung zu achten zwingt; dieses bringt eine mehr oder weniger weise Regierung hervor, je nachdem das Volk aufgeklärter ist. Aber in allen Staaten, bemerkt er in Rücksicht auf Montesquieu's Principien, ist es die Furcht, welche das Volk im Zaum hält; die Ehre ist

das Hauptmotiv bei denen, welche nicht um ihren Unterhalt, aber um so mehr mit ihrer Eitelkeit beschäftigt sind; die Tugend beseelt nur eine kleine Anzahl von Menschen, sehr selten in allen Ländern und in allen Jahrhunderten. Das Volk hat zur Selbstbildung weder Zeit noch Fähigkeit. Es scheint nöthig, dass es einen unwissenden Pöbel gebe; wenn dieser zu raisonniren anfängt, so ist alles verloren".

In diesen Ansichten spiegelt sich von der einen Seite das negativ-sittliche oberflächliche Aufklärungs-Bestreben dieser Zeit, von der anderen Seite der Charakter oder vielmehr die Charakterlosigkeit dieses Mannes, denn es handelt sich hier nicht um die Wahrheit an und für sich, sondern nur um die Anerkennung Gottes und des Idealen, so weit dieselbe zur Erhaltung der socialen Ordnung und für eine gewisse den Bedürfnissen der vornehmen Gesellschaft entsprechende ästhetische Kultur und Verstandes-Aufklärung nöthig erscheint. Deshalb ist ihm alles Entschiedene, Energische, der selbständige sittliche Sinn und der für die politische Freiheit nicht minder wie die religiöse Begeisterung widerwärtig. Es blieb daher seinen Freunden und Nachfolgern überlassen, die Consequenzen der naturalistischen Grudansicht bestimmter zu verfolgen und dies geschah am nachdrücklichsten durch Helvetius und Holbach.

Helvetius. 1715—1771.

Sein Vater, Arzt der Königin, verschaffte ihm schon im 23. Jahre das Amt eines Generalpächters, welches ihm auch bei uneigennütziger Verwaltung zu Reichthum verhalf. Er wird als redlich und wohlthätig geschildert, in seinen Sitten jedoch als ausschweifend. Auch beschuldigt man ihn ziemlich allgemein der Eitelkeit und Paradoxiensucht in Rücksicht auf sein philosophisches Hauptwerk über den Geist, welches zuerst 1758 erschien. Er sucht darin mit Condillac alle Seelenthätigkeiten aus der physischen Empfindung, besonders aber alle sittlichen Bestrebungen aus der Selbstliebe abzuleiten. Die Consequenzen dieser Lehre für Moral und Gesetzgebung werden so schroff wie möglich ausgesprochen. In dem späteren nach seinem Tode 1771 herausgekommenen Werke

über den Menschen geht H. auch auf die socialen Probleme ein, ist jedoch auf diesem Gebiete am wenigsten originell. Wir versuchen seine Lehre möglichst in ihrem natürlichen Zusammenhang darzustellen, der in seiner weitschweifigen Ausführung nur aphoristisch hervortritt.

Vom Geist und von den Leidenschaften.

Es giebt keine angeborenen Thätigkeiten des Geistes, denn alle stammen aus der ursprünglichen physischen Sensibilität. Der Begriff des Geistes wird in einem doppelten Sinne gebraucht: 1) als die unsere Gedanken hervorbringende Thätigkeit, in welchem Sinne der Geist Sensibilität oder Gedächtniss ist; 2) als die Wirkung der Fähigkeit zu empfinden, das Denken und die Vereinigung der Gedanken; denn alles Urtheilen ist ein Vergleichen von Empfindungen, also ein Resultat derselben, beruht auf einem passiven Vermögen. Man nennt die Sensibilität, welche bis zu dem Punkt erregt ist, dass sie die menschlichen Handlungen in Bewegung setzt, in ihren verschiedenen Formen Leidenschaft; der Wille ist nichts als jene Fähigkeit, angesehen als einzige Quelle unserer Handlungen. Lust und Schmerz sind die unvermeidlichen Wirkungen der Leidenschaften, der Zweck jeder menschlichen Existenz. Das einzig angemessene Gesetz unserer Natur ist: die Lust zu suchen, den Schmerz zu fliehen. Ein zweites Gesetz, das Fliehen der Langeweile lässt sich auf jenes zurückführen. Die Leidenschaften sind es, welche unbewusst oder bewusst die Aufmerksamkeit und das Interesse bestimmen, also dem Urtheil nicht minder, wie dem Willen seine Richtung geben. Wie es zwei Gattungen von Lustempfindungen und Schmerzen giebt, die physischen und intellectuellen, so auch giebt es zwei Gattungen der Leidenschaften, die welche auf der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse beruhen und die künstlichen, socialen, durch Vorhersehung, Einbildungskraft und Gedächtniss vermittelten. Nur jene sind uns von Natur gegeben und auf sie lassen sich die letzteren zurückführen. Das Vorhersehen nämlich oder das Gedächtniss verwandelt in reellen Genuss die Erlangung jedes Mittels, welches uns Vergnügen zu verschaffen geeignet ist, besonders des Reich-

thums und der Macht, und umgekehrt werden diese nur gesucht als Mittel, sich Leiden zu entziehen und physische Vergnügen zu verschaffen. Von diesen Mitteln ist das sicherste die Macht, und die Herrschsucht daher der Mittelpunkt der künstlichen Leidenschaften. Die intellectuellen Freuden sind ohne Zweifel weniger lebhaft, aber dauernder, als die physischen, denn der Körper erschöpft sich, die Einbildungskraft niemals; im Allgemeinen jedoch gewähren uns diese die grösste Summe von Glück. — Die Stärke der Leidenschaften allein kann der Stärke der Trägheit in uns das Gleichgewicht halten, der Ruhe und Stumpfheit, gegen welche wir graviliren, uns entreissen und mit dieser fortdauernden Aufmerksamkeit uns ausstatten, welche an höhere Talente geknüpft ist. Die starken Leidenschaften sind auch die mächtigen Triebfedern zu grossen Handlungen; sie allein sind es, welche aufgeklärter als der gesunde Verstand, uns lehren können, das Ausserordentliche vom Unmöglichen zu unterscheiden, was die mittelmässigen gescheidten Leute, die nicht durch starke Leidenschaften belebt sind, stets miteinander verwechseln. Die Stärke der Leidenschaften bestimmt sich nach der Lust, die man in ihrer Befriedigung findet. Man ist stets gezwungen, dem mächtigsten Interesse nachzugeben. Wie das natürliche Universum den Gesetzen der Bewegung unterworfen ist, so das moralische denen des Interesses. Dass die Selbstliebe das Princip der Moral ist, darüber dürfen wir uns so wenig beschweren, wie über jedes andere Naturgesetz.

Gesellschaft, Tugend.

H. zeigt demnach näher, dass aus dem Interesse die Gesellschaft und die Tugenden hervorgehen. Das Bedürfniss und die gegenseitige Furcht treibt die Menshen an zu Verträgen, Gesetzen, Gerechtigkeit. Die Liebe zur letzteren gründet sich auf die Furcht vor den Uebeln, welche die Ungerechtigkeit begleiten und auf die Hoffnung der Güter, welche die Achtung, den Ruf, die Macht begleiten, die sich an die Handhabung der Gerechtigkeit knüpfen. Von Natur ist der Mensch eher grausam als wohlwollend. Das

Wohlwollen eines Menschen zu Anderen ist immer proportionirt dem Nutzen, den sie ihm verursachen. Das Glück eines Freundes verbreitet sich auf mich; wird er mächtiger, reicher, so nehme ich Theil daran; das Wohlwollen für die Anderen ist also (!) eine Wirkung der Liebe unserer selbst. Das Glück der Freundschaft wird hervorgebracht durch das Bedürfniss, von Anderen amüsirt, unterstützt und im Unglück beklagt zu werden. In jeder gesunden Erziehung ist die Vorstellung meines eigenen Glücks stets mehr oder weniger eng mit dem meiner Mitbürger verbunden und der Wunsch des einen wird in mir den Wunsch des anderen hervorbringen: hieraus geht hervor, dass die Nächstenliebe in Jedem nur eine Wirkung der Selbstliebe ist. Das Mitleid, die Menschlichkeit wird hervorgebracht durch die Erinnerung an die Schmerzen, denen der Mensch und ich selbst unterworfen sind; das Mitleid mit dem Unglücklichen war also Mitleid mit uns selbst. Mag man auch das Mitleid eine Schwäche nennen, sie wird in meinen Augen stets die erste der Tugenden sein, weil sie am meisten zum Glück der Menschen beiträgt. Die Menschlichkeit ist die einzig wahrhaft erhabene Tugend, welche fast alle anderen in sich schliesst.

Die physische Sensibilität scheint den Menschen als ein Schutzengel gegeben worden zu sein, um unaufhörlich ihre Erhaltung zu überwachen. Dass sie glücklich seien, ist vielleicht der einzige Wunsch der Natur und das einzige wahre Moralprincip. Nun zieht uns aber die Selbstliebe, welche den wahren Nutzen sucht, zur Gesellschaft und im Sinne derselben sollen unsere Urtheile und Handlungen sich bilden; wir sollen den öffentlichen Nutzen suchen. Unter dem Wort Tugend kann man nur das Verlangen nach allgemeinem Glück verstehen; folglich ist das öffentliche Wohl der Gegenstand der Tugend. So ist die Rechtschaffenheit die in Thätigkeit gesetzte Tugend, die Gewohnheit der für die Nation nützlichen Handlungen. Tugenden des Vorurtheils nenne ich alle diejenigen, deren genaue Beobachtung nichts zum öffentlichen Glück beiträgt, wie z. B. die Keuschheit der Vestalinnen, die strengen Uebungen der Fakirs. Helvetius legt überhaupt wenig Werth auf gute Sitten; er meint (de l'esprit II, 14) die Gross-

herzigkeit und alle Eigenschaften, welche einen grossen Mann bilden, könnten mit verderbten Sitten vereinigt sein.

Wird Jeder wechselsweise von verschiedenen Leidenschaften hingerissen, wovon die einen dem gemeinsamen Interesse angemessen, die anderen entgegen sind, so ist er zweien verschiedenen Anziehungen, der des Lasters und der der Tugend unterworfen, und je nachdem die eine oder die andere vorherrscht und dem Staate nützlich oder schädlich ist, wird der Mensch tugendhaft oder lasterhaft genannt. Der Tugendhafte ist also nicht der, welcher seine Freuden, Gewohnheiten und stärksten Leidenschaften dem gemeinsamen Interesse aufopfert, denn das thut Niemand, sondern ein solcher, dessen stärkste Leidenschaft so mit dem gemeinsamen Interesse übereinstimmt, dass er fast immer zur Tugend genöthigt ist. Wir sind um so tugendhafter, je mehr es, um uns zu einer lasterhaften Handlung zu bestimmen, eines grösseren Motivs der Lust, eines stärkeren Interesses bedarf. Die Stärke unserer Laster oder Tugenden wird stets der Lebhaftigkeit unserer Leidenschaften proportionirt sein. Nur der stark leidenschaftliche Mensch dringt bis zum Innern der Tugend, zu einer aufgeklärten thätigen Tugend vor; die blos passive Tugend der sogenannten ehrbaren Leute, welche lebhafter Leidenschaften unfähig sind, ist eine auf die Trägheit gegründete. Lust und Schmerz, die Hoffnung auf Belohnung bringen die patriotischen Tugenden und die der Mönche auf gleiche Weise hervor. Welche uneigennützige Liebe man auch für sie affectiren möge, ohne Interesse die Tugend zu lieben, giebt es keine Tugend. Um den Menschen in dieser Rücksicht zu kennen, muss man ihn studiren nicht in seinen Gesprächen sondern in den Handlungen. Die meisten der Völker Europas ehren die Tugend in der Speculation: das ist eine Wirkung ihrer Erziehung und der Lectüre der Alten; sie verachten sie aber in der Praxis, weil das Unglück fast stets die Rechtschaffenheit verfolgt und das ist die Folge der Regierungsform. Der Glaube und die speculativen Principien haben gewöhnlich keinen Einfluss auf die sittliche Aufführung der Menschen. So macht z. B. das Dogma von einem blinden Schicksal die Menschen nicht schlechter. Selbst das Christenthum hat auf die Moralität der Handlungen wenig Einfluss ausgeübt; die Souveräne sind

nicht tapferer und aufgeklärter, die Völker nicht menschlicher geworden. H. bekämpft übrigens nicht die Religion überhaupt, sondern nur die falsche, zu denen er die päpstliche zählt, aber nicht das reine Christenthum; er hofft auf eine Religion der Zukunft, welche der Ausdruck einer reinen erhabenen Moral sein, keine Geheimnisse nähren und mit dem Gemeinwohl sich verbinden werde.

Die Laster eines Volks sind immer im Grunde seiner Gesetzgebung versteckt. Man kann z. B. den Frauen das Laster der Falschheit nicht vorwerfen, zu welchem sie durch Anstand und Gesetze gewissermassen genöthigt werden. Die Stärke der Tugenden steht in Proportion zu den Belohnungen, die man ihnen gewährt. Könnten die Bürger ihr besonderes Glück nicht ohne das allgemeine erreichen, so würden Alle zur Tugend genöthigt und nur die Thoren lasterhaft sein. Der mehr oder minder weisen Verwaltung der Ehrenstellen und Belohnungen muss man bei allen Völkern das Hervorbringen grosser Männer zuschreiben. Aber die Tugenden und die Talente werden nirgends auf eine so schmeichelhafte Weise belohnt, als in den ärmern und kriegerischen Republiken. Die Leidenschaft des Ruhms kann allein im politischen Körper jene milde Gährung unterhalten, welche ihn gesund und stark macht und jede Art von Tugenden und Talenten entwickelt. In den Ländern, wo die Macht zwischen dem Volk, den Grossen und dem König getheilt ist, verleihen die Nothwendigkeit, worin sich die Bürger aller Stände befinden, sich mit wichtigen Gegenständen zu beschäftigen und ihre Freiheit Alles zu denken und zu sagen, den Seelen Kraft und Erhebung. Das ganze Studium der Moral besteht also darin, den Gebrauch zu bestimmen, den man von den Belohnungen und Bestrafungen machen soll und die Hülfe die man hieraus ziehen kann, um das persönliche Interesse mit dem gemeinsamen zu verknüpfen.

Das andere Mittel für die Vervollkommnung der Moral besteht in der Beschleunigung der Fortschritte des Geistes, denn man muss, um tugendhaft zu sein, mit dem Seelenadel die Einsicht des Geistes vereinigen. Die Unwissenheit hat am meisten Unglück auf der Erde verbreitet. Nur mit ihrer Hülfe fesselt das kühne mächtige Verbrechen so oft die Gerechtigkeit und die

Tugend und unterdrückt die Nationen. Heutiges Tages sind es die Fanatiker und die Halb-Politiker, welche sich den Fortschritten der Moral widersetzen; die ersten, gleichgültig gegen die rechtschaffenen Handlungen, halten sich und Andere für tugendhaft nicht nach dem was sie thun, sondern nach dem was sie glauben. Es ist absurd, den Menschen das sie bewegende Princip verbergen zu wollen; man würde nur für die Augen der Ungebildeten das Gefühl der Selbstliebe hierdurch verschleiern, keineswegs aber die Wirksamkeit dieses Gefühls in ihnen verhindern.

In der Wirksamkeit des Princips der Selbstliebe findet denn H. auch die Ursache der Ungleichheit der Menschen. Sie werden, lehrt er, gleich geboren, ohne Ideen, Leidenschaften, Charakter; es sind im Wesentlichen die Erziehung und die Gesetze, welche ihre Verschiedenheit hervorbringen. Wir sehen nicht selten die Charaktere sich ändern ohne Veränderung der Organisation; folglich wird die Veränderung des Charakters, unabhängig von der Sinnlichkeit, durch Aenderungen in den Ideen und in der ganzen Lage des Menschen bewirkt, denn derselbe ist der Zögling aller Gegenstände, die ihn umgeben, aller Lagen, worin Erziehung oder Zufall ihn stellen; die Verschiedenheit der Charaktere bestimmt sich bloss durch die Art und Weise, wie unter diesen Umständen das Gefühl der Selbstliebe sich gestaltet und vermittelst der künstlichen Leidenschaften die zur Befruchtung der Ideen geeignete Aufmerksamkeit hervorbringt. Nur im Moralischen, bemerkt er ausdrücklich (gegen Montesquieu u. A.), liegt die Ursache der Ungleichheit der Menschen. Der Muth z. B. ist nicht eine Wirkung des kälteren Klimas, sondern der Leidenschaften, der gemeinschaftlichen Bedürfnisse.

Diese neuen Entdeckungen im Gebiete der Selbstliebe gehen allerdings viel weiter, als die La Rochefoucault's und Mandeville's; sie gehen näher ein auf die Erklärung und Rechtfertigung der socialen, intellectuellen, künstlichen Leidenschaften, welche Mandeville noch verwarf; sie legen Gewicht auf die Selbstthätigkeit und Vervollkommnung des Menschen, wobei sie auch der Vernunft eine Einwirkung gestatten, einen gewissen Seelenadel, eine gewisse Uneigennützigkeit der Motive zugeben und nicht im Körperlichen, sondern im Moralischen die Quelle der Ungleichheit

suchen. Allein die sittliche Erhebung ist in allem diesem doch nur ein Minimum, weil die physische Sensibilität, das Interesse, die Leidenschaft als der Ausgangspunkt aller Tugenden gilt und von diesem Gesichtspunkt aus der Unterschied zwischen natürlicher Selbstliebe und Selbstsucht sich nur auf ein Mehr oder Weniger der Leidenschaft reducirt. Ueberhaupt bleibt diese Lehre bei einigen allgemeinen Wahrheiten stehen, geht nirgends tiefer auf das Ganze der menschlichen Natur ein und entbehrt, wie dies von den Zeitgenossen schon Turgot klar einsah (OEuvres II. p. 795), aller wissenschaftlichen Schärfe sowohl in der Auffassung der Thatsachen, als in den Folgerungen aus denselben; überall, wo sie die Selbstliebe mitwirkend findet, glaubt sie den ganzen sittlichen Gemüthszustand überhaupt auf dieselbe zurückführen zu dürfen; sie konnte deshalb zu einer genauern Bestimmung der ethischen Begriffe, zu einer eigentlichen Moral überhaupt nicht gelangen.

Das système de la nature (1770).

Diese Schrift, welche zu ihrer Zeit ein ungemeines Aufsehen machte, da sie den neuen Lehren einen systematischen Abschluss zu geben schien, trägt gewöhnlich den Namen von Mirabaud, gehört aber aller Wahrscheinlichkeit nach dem deutschen Baron von Holbach (1722—1789), dem gastfreien Freunde aller sogenannten Philosophen an, von welchem wir noch mehrere Schriften in demselben Sinne, das système social, die éthocratie u. a. besitzen. Wir übergehen gänzlich den naturwissenschaftlichen Theil des Systems, worin er alle Erscheinungen auf die allgemeinen Gesetze der mechanischen Bewegung zurückzuführen und die speculativen Systeme nicht eben tief eingehend zu widerlegen sucht. Der auf Täuschungen beruhenden religiösen Moral soll eine Moral der Natur entgegengestellt werden, gegründet auf die Wahrheit, die ewigen Gesetze der Natur und des menschlichen Verkehrs. Sie unterscheidet sich von der des Helvetius durch die mehr universelle als anthropologische Grundlage und durch die Erweiterung des Begriffs des Interesses auf die idealen

Motive der inneren Zufriedenheit, so dass neben den socialen Tugenden auch die individuellen Anerkennung finden.

Der Mensch ist, lehrt dieses System, in den universellen Naturzusammenhang verflochten, folglich denselben Gesetzen unterworfen, wie die übrigen Wesen, den Gesetzen der Selbsterhaltung und der Trägheit, der Anziehung und der Abstossung. Alle seine intellectuellen und moralischen Eigenschaften sind anzusehen als das Resultat materieller Ursachen, zunächst der körperlichen Organisation und ihrer physischen Eigenschaft, der Empfindung. Die sogenannten freiwilligen Handlungen beschränken sich auf körperliche Bewegungen, werden durch eine Modification des Gehirns bestimmt. Der Mensch ist also keinen Augenblick seines Lebens frei; bei jedem Schritte leitet ihn Interesse oder Neigung, welche unmittelbarer und unabweisbarer Ausdruck seines Erhaltungstriebes sind.

Der Zweck der Handlungen des Menschen ist Erhaltung und Verbesserung seines Daseins; diese ist vermittelt durch die Thätigkeit des Individuums und diese wiederum durch das sociale Leben. Auf den Gesetzen des letzteren beruht daher der Unterschied zwischen Tugend und Laster; der Werth der Handlungen bestimmt sich nach dem Grade, in welchem sie die Zwecke der Gesellschaft fördern oder hemmen. Tugend ist Alles, was den Menschen nach unwiderlegbaren Erfahrungen für das gesellige Leben wahrhaft bildet und geschickt macht; sie besteht in der Kunst sich selbst glücklich zu machen durch das Glück Anderer; Laster ist Alles, was den Principien des socialen Lebens zuwider ist. Wer jenen Zweck will, muss auch die Mittel wollen, welche die Natur in das Herz des Menschen gelegt hat: die moralische Verpflichtung hat nur Bedeutung als nothwendiges Mittel für die Erreichung der Zwecke, wozu unsere eigene Natur uns drängt. Der practische Nutzen ist der Maasstab für alle Dinge im menschlichen Leben; wir sollen auch in unseren Gefühlen und Neigungen durch das wohlverstandene Interesse uns leiten lassen.

Auch zur Tugend also muss der Mensch ein Interesse haben; dieses ist das, was er zur Erreichung seines Glücks für nöthig erachtet, denn Jeder hat einen gewissen Begriff des Glücks, welchen zu realisiren er sich zur Lebensaufgabe macht. Uninteressirt ist

Niemand, beziehungsweise jedoch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der, welcher das grösste Vergnügen daran hat, Anderen im Unglück beizustehen. Das Interesse des Bösen besteht darin, seine Leidenschaften um jeden Preis zu befriedigen, das Interesse des Tugendhaften in dem Erwerben der Liebe udd des Beifalls seiner Nebenmenschen und in dem Vermeiden alles dessen, was ihn in seinen eigenen Augen herabsetzen kann. Damit er die Achtung vor sich selbst bewahre, wird er auch die verborgenen Laster scheuen. In so fern die Tugend die Menschen zur gegenseitigen Unterstützung anleitet, ist sie das Princip alles socialen Fortschritts, aller Civilisation; kein Familienglück, keine Freundschaft ist ohne sie denkbar. Indem wir Glück und Zufriedenheit in unserem Kreise verbreiten, empfangen wir den reizendsten Zuwachs zu unserem eigenen Lebensglück. In diesem Sinne ist die Tugend ihr eigener Lohn.

Jedermann würde ein Interesse an der Tugend haben, wenn die Erziehung ihm vernünftige Begriffe hierüber beibrächte, wenn die öffentliche Meinung ihm die Tugend als einen preiswürdigen Besitz erscheinen liesse, wenn der Staat dieselbe würdig belohnte. Aber bei uns ist das Entgegengesetzte der Fall: unsere Umgebungen flössen uns nicht Achtung vor Rechtschaffenheit und Sittenreinheit ein; die Religion bildet uns nicht zu wahrer Menschenwürde und friedlicher Bürgertugend; treue Dienste für das Vaterland werden nicht belohnt. Deshalb erscheint den Meisten die Tugend nur als ein Hinderniss ihres Strebens nach Glückseligkeit und die wenigen Anhänger der Tugend müssen eine hinreichende Belohnung in dem Bewusstsein finden, dass sie den Dank ihrer Mitmenschen verdient haben. In der That ist dieses Bewusstsein ein reichlicher Ersatz für alle anderen Vortheile; Nichts gleicht dem wohlthuenden Gefühl des Tugendhaften, wenn er in sein Inneres zurückgeht; diese reine Freude, welche aus dem Bewusstsein einer für die menschliche Gesellschaft heilsamen Thätigkeit entspringt, ist die Quelle alles Seelenadels und die sichere Belohnung der Tugend.

Das Ziel der menschlichen Wünsche ist dauerhafte Glückseligkeit, ein Zustand, in welchem unser Streben Ruhe und Befriedigung findet, der ein vollständiger Ausdruck unseres eigenen

Wesens zu sein scheint. Derselbe ist nach der einen Seite hin durch uns selbst, unser Temperament, unsere Thätigkeit, nach der anderen Seite durch die äusseren Mittel und die Gesellschaft bedingt. In der ersteren Beziehung kommt es an auf mässige Wünsche und auf Arbeit und Anstrengung; Thätigkeit ist das eigentliche Lebenselement unseres Geistes; um unser Glück zu empfinden, müssen wir dasselbe durch Anstrengung erworben haben; Arbeit ist die eigentliche Würze des Lebens. Am glücklichsten sind die, welche die wenigsten Bedürfnisse und zugleich die meisten Mittel haben, diese wenigen zu befriedigen. Das Verlangen nach Wohlbefinden und Genuss ist in unserer innersten Natur begründet; Reichthum und Macht sind daher Güter, jedoch nur vermöge eines verständigen Gebrauchs, der sich nicht durch äussere Mittel gewinnen lässt. Die Macht ist das grösste aller Güter, wenn der Mächtige durch Verstand, Bildung, Menschenfreundlichkeit Glück verbreitet. — Der Mensch hat nur in dem Maass ein Recht über Andere, in welchem er ihnen Glück bereitet oder dies von sich hoffen lässt. Wir übergehen die Lehren des Systems über Recht und Staat, da sie nichts Originelles enthalten.

Die Moral der Natur hat ihre grösste Gegnerin in der Religion. Man glaubte der Moral durch die Religion eine feste Grundlage und Sanction zu geben, aber in der That gab man sie hierdurch der Willkür der Priester Preis. Die Täuschungen und Vorurtheile in Beziehung auf die Religion und die Staatsgewalt sind die grössten Quellen der unzähligen menschlichen Leiden. Indem die Religion die Rechtmässigkeit der Triebe nicht anerkennt und die Bestrebungen des Menschen von seinem wahren Glück auf ein jenseitiges Leben ablenkt, entfremdet sie ihn dem wirklichen Leben und der Gesellschaft und ist ausser Stande, seine Leidenschaften gründlich zu heilen. Sie wähnt die Laster durch Gebräuche beseitigen zu können. Durchaus unfruchtbar ist ihre Ermahnung zu einer Entsagung, welche der menschlichen Natur widerstrebt. Selbst die Unterdrückung der durch Erziehung und Gewohnheit bewirkten Triebe nach Ehre und Wohlstand würde dem Menschen den Boden unter seinen Füssen wegziehen; wo Wohlstand und Macht alles gilt, da kann man die Strebungen

darnach nicht unterdrücken. Die Moral der Natur will die Leidenschaften nicht ausrotten, sondern auf nützliche Gegenstände leiten, den verderblichen wohlthätige entgegenstellen. Es ist Aufgabe und Pflicht der Erziehung, den Menschen zur Tugend zu leiten, indem sie ihn überzeugt, dass die Ausübung aller wahren Tugenden in seinem Interesse liegt. Die Moral der Natur giebt dem Menschen seine Freiheit wieder, befreit das Herz von abergläubischer Furcht, vom Hass der Menschen, giebt ihn sich selbst und der Menschlichkeit zurück; ihr Cultus besteht in der Opferung der Laster und Ausübung der wirklichen Tugenden; ihr Ziel ist die Ruhe und das Glück der Menschen, ihre Belohnung das Wohlwollen und die Achtung derselben und die innere Zufriedenheit der Seele. Nur dadurch, ruft diese Moral ihm zu, dass du Andere glücklich zu machen strebst, kannst du selbst es werden: so will es die Ordnung des Schicksals und wer sich dieser Ordnung entziehen will, den treffen Hass, Rache und Reue zu allen Zeiten. Die Natur selbst straft die Wollust, die Unmässigkeit; sie peinigt die Fürsten, die sich ihrer Gewalt überheben, mit Argwohn, Furcht und Unruhe; sie erweckt in den gierigen Gemüthern Ueberdruss und Ekel, um sie für den Missbrauch zu züchtigen, den sie von den Gaben der Natur machen. Die Natur ist die ewige unerschaffene Gerechtigkeit, welche ohne Ansehen der Person die Strafe nach der Schuld abmisst. Die Natur leitet und ermahnt den Menschen zu Geselligkeit, Eintracht, Gerechtigkeit, Duldsamkeit, zur Liebe der Gatten, der Kinder, der Eltern und zu den dieser Liebe entsprechenden Handlungen. Die Vernunft soll in ihrem Dienste den Bewohner der Erde mit Muth und Thatkraft beleben, damit er anfange sich zu achten, zu lieben, seine Würde zu fühlen, damit er, frei von Aberglauben und Tyrannei, glücklich sei durch den Gehorsam gegen die Naturgesetze; sie tröste das Kind der Natur über das vom Schicksal aufgebürdete Ungemach durch die Freuden des Lebens, welche die Weisheit zu geniessen gestattet; sie lehre es, ruhig und ohne Furcht dem unvermeidlichen Loos aller Wesen entgegen zu gehen.

Diese Moral des Materialismus oder einer gemeinen Selbstsucht zu beschuldigen, würde offenbar ungerecht sein, da sie uns unser wahrhaftes Interesse in guten Handlungen finden und alle

Ausschweifungen vermeiden lehrt. Aber es handelt sich um die Begründung. Wie es dem System der Natur seiner ganzen empiristischen Anlage nach nicht gelingen konnte auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete ein wirkliches System darzustellen; eben so gelangt dasselbe in der Moral nicht zu einer systematischen Einheit: es nimmt die höheren sittlichen Principien des socialen Glücks, der Selbstthätigkeit, der inneren Selbstachtung empirisch auf, ohne den Grund und das Princip ihres sittlichen Werths nachweisen zu können und beruft sich in letzter Instanz auf die Ordnung des Schicksals oder der Natur. Sehen wir auch davon ab, dass der Fatalismus keine Freiheit zulässt und die bewusstlose Natur dem selbstbewussten Wesen keine Pflichten vorschreiben kann, so gewährt die Reflexion über die Wirkungen der Handlungen in jedem Falle nur höchst unbestimmte und keine sittlichen Bestimmungsgründe zum Handeln. Es wird zwar gelehrt, dass die Natur die Mittel für das Glück in das menschliche Herz gelegt habe, aber wie ist dies möglich, wenn Alles von der Gesellschaft und so viel von den sogenannten äusseren Mitteln abhängt? und zudem ist das menschliche Herz in der verderbten Gesellschaft ein verderbtes. Wie nun soll der Handelnde zwischen den verschiedenen Gattungen der Interessen eine Entscheidung treffen? Das System der Natur, schwach überhaupt in seiner Anthropologie, giebt hierzu keine Anleitung. Der practische Nutzen soll der einzige Maasstab für die Gefühle sein und doch auch sollen wieder die Gefühle der Selbstachtung und tugendhafter Handlungen, den anderweitigen Interessen gegenüber, den Ausschlag geben. So geräth diese Moral der Natur nach allen Seiten hin in Widersprüche mit sich selbst, indem sie höhere sittliche Motive anerkennt, welche in einem System des Mechanismus keine Begründung finden können.

Schon vor dem System der Natur und zu gleicher Zeit mit Helvetius hatten Maupertuis und d'Alembert die Moral des wohlverstandenen Interesses ausgeführt, waren jedoch zu sehr verschiedenen Resultaten gelangt. Der erstere sieht das dem Streben nach Glück entsprechende System bloss im Christenthum verwirklicht; der andere will dasselbe selbständig, aber nicht im Gegensatz zur Religion aufgestellt wissen.

Maupertuis 1698—1759.

Er ist bekannt als Mathematiker, als Präsident der Berliner Akademie und durch seinen Streit mit Voltaire. Sein kurzer essai de philosophie morale, welcher unter den 1752 zu Dresden herausgegebenen Werken erschien, charakterisirt sich durch seine streng eudämonistische und zugleich religiöse Tendenz. Auch er betrachtet das menschliche Leben als ein unglückliches und will in ähnlichem Sinne wie später Bentham eine Berechnung der Lust- und Unlust-Empfindungen angestellt wissen. „Nennt man Vergnügen jedes Gefühl, welches die Seele lieber empfinden als nicht empfinden möchte und untersucht man das Leben hiernach, so wird man erschrecken, so wenig Vergnügen zu finden. Ist das Leben etwas Anderes, als ein beständiger Wunsch des Wechsels? Es vergeht in Wünschen und alle Zeit, welche zwischen diesen und ihrer Erfüllung liegt, möchten wir unterdrücken. Könnte dies überhaupt geschehen, so würde die Dauer des längsten Lebens vielleicht auf einige Stunden beschränkt werden. Alle Menschen suchen in ernsten oder frivolen Beschäftigungen Vergessenheit ihrer selbst.

Die sinnlichen oder körperlichen Vergnügen sind ihrer Natur nach nicht weniger edel, als die geistigen; die edelsten sind die, welche die grössten sind. Untersuchen wir die Natur der Lust- und Schmerz-Empfindungen des Körpers, so machen wir die betrübende Beobachtung, dass mit der Dauer die Lust ab-, der Schmerz zunimmt. Die Dauer der Eindrücke, welche die körperlichen Vergnügungen verursachen, schwächt ihre Intensität; aber die Intensität der Schmerzen wird durch die Dauer der sie verursachenden Eindrücke vermehrt. Ferner können wir nur durch einige Theile des Körpers Vergnügen, Schmerzen aber durch alle empfinden. Das Maass der durch unseren Körper vermittelten Lustempfindungen ist fixirt und ein sehr geringes; überschreitet man dieses, so wird man bestraft; das Maass der Schmerzen dagegen ist ohne Grenzen. Alle Freuden der Seele beschränken sich auf zwei Arten: die welche man in der Ausübung der Gerechtigkeit oder Pflicht, und die welche man durch Anschauung der Wahrheit empfindet. Sie werden nicht schwächer durch den

Genuss, sind dauerhaft und werden durch Wiederholung vermehrt, aber sie können kein glückliches Loos verschaffen, denn wir sind immer den Körperschmerzen ausgesetzt.

Es wäre demnach am besten, sich ganz den sinnlichen Vergnügungen zu entziehen, um von ihren Schmerzen frei zu sein. Allein wie können wir die Wirkung dieser Eindrücke vermeiden, da unsere Körper einen Theil der physischen Welt ausmachen? In diesem passiven Zustande bleibt uns jedoch eine Waffe, um die Wirkungen zu schwächen; es ist die Freiheit, diese so wenig begreifliche und doch unbestreitbare Kraft, welche der rechtschaffene Mensch stets in seinem Herzen anerkennt. Er kann vermöge ihrer mit der ganzen Natur kämpfen und wenn er nicht immer ganz Sieger zu sein vermag, so kann er wenigstens die gänzliche Niederlage vermeiden. Vermag die Freiheit uns vor gefährlichen Eindrücken der Gegenstände zu bewahren, gegen Körperschmerzen zu vertheidigen, die Vergnügungen mässig geniessen zu lassen, so hat sie noch eine viel grössere Gewalt über die Freuden und Schmerzen der Seele, da kann sie ganz triumphiren. — Es giebt also nur 2 Mittel, um unseren Zustand besser zu machen: die Summe der Güter zu vermehren und die der Uebel zu vermindern. Zu dieser Berechnung muss das Leben des Woisen angewendet werden; das erste Mittel ist vorzuziehen. Aber die Vernunft allein gelangt nicht weiter, als bis zum Stoicismus, zur Unempfindlichkeit. Nur die von einem neuen Licht aufgeklärte Vernunft kann weiter gehen.

Gott lieben von ganzem Herzen und die Anderen wie sich selbst: die Ausführung dieser Vorschriften ist die Quelle des höchsten Glücks, welches man in diesem Leben finden kann. Diese universelle Hingebung wird nicht nur Ruhe verschaffen, sondern die Liebe wird hierüber eine Süssigkeit verbreiten, die der Stoiker nicht kennt. Dieser ist stets mit sich selbst beschäftigt, denkt nur daran, sich gegen die Uebel in Sicherheit zu setzen. Für den Christen giebt es keine Uebel mehr zu fürchten, denn er unterwirft sich den Beschlüssen der Vorsehung, weil er deren Gerechtigkeit und Güte kennt, er liebt, betet an, segnet unaufhörlich. Während der Stoiker, der nicht die Süssigkeit des Vertrauens und der Freundschaft kennt, nur darauf denkt, sich von den anderen

Menschen abzusondern, findet sich der Christ, glücklich durch das Glück Anderer, noch glücklich über die Hülfe, die er in seinem Unglück ihm bietet.

Es giebt in der Natur ein Princip, universell und Eins für alle Menschen, dem Dummsten und Gescheidtesten auf gleiche Weise gegenwärtig: es ist der Wunsch glücklich zu werden. Aus diesem Princip müssen wir alle Regeln unseres Betragens ziehen und die Wahrheiten anerkennen, die man glauben muss. In der tiefen Nacht meiner Unwissenheit über Gott und meine eigene Natur finde ich das einzige System, welches diesen Wunsch glücklich zu sein, erfüllen kann, soll ich nicht hieran es für das wahrhafte erkennen? Alles was man in diesem Leben thun muss, um darin das grösste Glück zu finden, ist ohne Zweifel eben dasselbe, was uns zur ewigen Glückseligkeit führen soll.

Dieser wohlgemeinte Versuch, die Moral auf das Christenthum als das wahrhafte System des Eudämonismus zurückführen, würde auch durch eine nähere Ausführung sein Ziel nicht erreicht haben, weil derselbe zu sehr der Begründung entbehrt. Das active Element der menschlichen Natur, die Freiheit und die geistigen Freuden stehen hier dem vorherrschenden passiven Elemente der körperlichen Lust so unbestimmt gegenüber, dass für eine Schätzung des Glücks, welches das christliche System gewährt, kein Maasstab sich ergiebt und dass nicht begreiflich wird, wie die Freiheit vermittelst einer ohnmächtigen Vernunft die Summe der Güter vermehren und die der Uebel vermindern könnte. Das Christenthum wird daher von diesem Standpunkt rein eudämonistisch und bloss empirisch ohne alle nähere Begründung aufgenommen.

D'Alembert 1717—1784.

Als ein bedeutender Mathematiker schon früh geachtet, machte er sich bei dem grösseren Publicum vorzugsweise durch seine Theilnahme an der Encyklopädie, später durch mehrere einzelne Abhandlungen und academischen éloges bekannt. Er zeichnet sich vor vielen seiner Genossen aus durch eine achtungswerthe sittliche Gesinnung und durch ein unbestochenes scharfes Urtheil.

Als Philosoph erhebt er sich nicht über die naturalistische Richtung seiner Zeit, obgleich er auch die religiösen und rationalen Ueberzeugungen nicht von sich weist. Er erkennt die Freiheit und die Substantialität der menschlichen Seele an (in seiner berühmten Einleitung zur Encyklopädie), lässt aber nichts destoweniger alle Begriffe aus Sensationen entstehen, und gelangt auch auf dem ethischen Gebiete zu einer vorherrschend naturalistischen trüben Weltansicht, worauf übrigens die Schwäche und Kränklichkeit seines Körpers nicht ohne Einfluss gewesen zu sein scheint. Er gab 1758 seine Elemente der Philosophie heraus, worin ein Abschnitt der Moral gewidmet ist. Diese allein, meint er, welche uns unsere Pflichten und den Werth der Dinge schätzen lehre, verdiene den Namen der Philosophie. Die Principien derselben gehören wesentlich und einzig der Vernunft an, denn sie sind auf das sicherste Mittel glücklich zu sein gerichtet, indem sie uns die innere Verbindung unseres wahrhaften Interesses mit der Erfüllung unserer Pflichten zeigen. Mag auch die Religion die Motive zur Ausübung der Tugenden reinigen und heiligen, so lässt doch Gott die Menschen die Nothwendigkeit fühlen, jene zu ihrem eigenen Vortheil auszuüben.

Obgleich nun d'Alembert anerkennt, dass der Erkenntniss der Moralprincipien andere Erkenntnisse vorausgehen und dass die Moral den Menschen nehmen soll, wie er wirklich ist (in dem Briefe an Rousseau), so geht er doch nicht näher auf eine Analyse der menschlichen Natur ein und begnügt sich mit einer kurzen Erörterung des Begriffs der Freiheit. „Derselbe beruht darauf, dass wir die Kraft der Handlung von dieser selbst trennen, indem wir, während diese noch nicht hervorgetreten ist, die Kraft derselben als reell und vorhanden, obgleich als müssig betrachten. Wir können also von der Freiheit nur durch unser Gefühl oder Gewissen überzeugt sein. Wirklich freie Wesen würden kein lebhafteres Gefühl der Freiheit haben, als wir von der unsrigen, also müssen wir glauben, dass wir frei sind. Eine Folge der Freiheit ist die moralische Gerechtigkeit der Gesetze". Im Uebrigen bleibt er bei einer empiristisch-naturalistischen Auffassung des Menschen stehen (OEuvres IV, 212). „Unaufhörlich führt die

Neigung den Menschen zur Ruhe zurück und unaufhörlich treibt ihn die Unruhe seiner Begehrungen aus derselben, um sie wieder zu suchen, bis seine Seele, abgenutzt nach und nach durch diesen Wechsel, endlich einer traurigen späten Ruhe geniesst. Wir tragen zwei Menschen in uns, einen natürlichen und einen künstlichen. Der erstere kennt nur physische Bedürfnisse und Genüsse; der künstliche dagegen hat tausend gewissermassen metaphysische Bedürfnisse, welche ein Werk der Gesellschaft, der Erziehung, der Vorurtheile sind, aber nothwendig für diejenigen werden, welche ihre physischen Bedürfnisse ohne Arbeit befriedigen können". — Das Resultat der menschlichen Bestrebungen nach diesen beiden Richtungen ist folgendes: „Während die meisten Menschen, verdammt zu Schweiss und Müdigkeit, die Müssigkeit ihrer Nebenmenschen beneiden und sie der Natur vorwerfen, quälen sich diese durch Leidenschaften oder trocknen sich durch Studiren aus und die Langeweile verzehrt die Uebrigen".

Die von d'Alembert aufgestellte Moral enthält die socialen Pflichten in den verschiedenen Beziehungen; hierzu kommt noch „die Moral des Philosophen", die zum Gegenstand hat nur uns selbst und die Art und Weise, wie wir denken sollen, um unsern Zustand zum besten oder zum wenigst traurigen zu machen. Wir beginnen mit dieser, da sie näher auf die bezeichnete Lebensansicht zurückgeht.

Die Moral des Philosophen.

Das höchste Gut des gegenwärtigen Lebens ist, lehrt er (Einl. z. Encykl.), auf Freisein von Schmerzen zu beschränken und selbst diesem Ziel können wir nur mehr oder weniger uns nähern, nie es erreichen. Demnach wird als das grosse Princip der philosophischen Moral aufgestellt, dass man fast immer auf die Freuden verzichten muss, um ihre gewöhnliche Folge, die Uebel zu vermeiden. Diese reizlose Existenz, vermöge deren wir das Leben ertragen, ohne uns daran zu fesseln, ist jedoch der Gegenstand des Ehrgeizes und der Bemühungen des Weisen. Die meisten Menschen können nicht einmal durch ihre Sorgfalt diesen Zustand der Indifferenz und der Ruhe sich verschaffen; tausend Ursachen stören

ihn: die einen, wie der körperliche Schmerz, sind absolut unabhängig von uns; andere, wie die Begierde nach Ruf, Ehre und Ruhm haben ihre Quelle in der Meinung Anderer, welche nicht viel mehr in unserer Gewalt ist; andere endlich haben ihren Ursprung in unserer eigenen Meinung, sind aber darum nicht weniger verderbliche Tyrannen für unsere Ruhe. Alle Lehren der Philosophie hierüber sind zu schwach, um uns zu heilen, wenn die Natur nicht uns vorbereitet durch eine gewisse physische oder moralische Gefühllosigkeit, welche hauptsächlich von der Structur der Organe abhängt. Freilich führt diese den Uebelstand mit sich, dass sie die Freuden schwächt, indem sie die Uebel mildert.

Die Art und Weise des Philosophen zu denken lässt sich auf zwei Principien zurückführen: Uneigennützigkeit in Rücksicht des Reichthums und der Ehrenstellen. Der Genuss der letzteren kann unser Glück vermehren, aber ihre Entbehrung darf es nicht trüben. Der Ehrgeiz ist das grösste Motiv der Handlungen und selbst der Tugenden der Menschen; ihn auszulöschen würde gefährlich sein; wenn derselbe mässig ist, so ist er eine achtungswerthe Leidenschaft, eine Folge und ein Beweis von Erhebung der Seele; zum Uebermaass gebracht, ist er das hässlichste schädlichste aller Laster. In der geschlechtlichen Liebe erkennt d'Alembert das Moralische nicht an; dieses sei nur eine Illusion, zerstöre zwar nicht die Lebhaftigkeit der Lust, verursache aber alle Uebel der Liebe. Auch die weibliche Schamhaftigkeit will er in dem Briefe an Rousseau nicht als ein natürliches Gefühl gelten lassen.

Die sociale Moral.

Die Tugend ist die Ausübung der ungeschriebenen allgemeinen natürlichen Gesetze; sie ist um so reiner, als der Mensch mehr von der universellen Liebe zur Menschheit erfüllt ist. Da die Seele nur einen gewissen Umfang von Neigungen hat, so schaden die Leidenschaften, welche die Seele mit einem besonderen Gegenstand erfüllen, der Tugend, weil der Grad des Gefühls den sie in Anspruch nehmen jenes beeinträchtigt, welches man allen

Mitgliedern der Gesellschaft zusammen schuldig ist. Die Leidenschaften können also, auch wenn sie übrigens einen lobenswerthen Gegenstand haben, bloss durch ihr Uebermaass der Tugend entgegen sein; sind sie es durch ihren Gegenstand, so nennt man sie Laster, d. h. ein habituelles Gefühl, welches uns zur Verletzung der natürlichen Gesetze der Gesellschaft führt. Die Moral sucht nur die Leidenschaften zu mässigen und der Menschenliebe unterzuordnen; sie unternimmt nicht, was unmöglich wäre, die Vernichtung derselben, um unsere Neigungen auf die Tugenden zu beschränken.

Das grosse Princip aller socialen Tugenden und das Heilmittel für alle Leidenschaften ist, dass man sein Wohlsein den Bedürfnissen Anderer aufopfere. Die über unser eignes Glück aufgeklärte Liebe zeigt uns als Güter, die allen anderen vorzuziehen sind, den Frieden mit uns selbst und die Anhänglichkeit unserer Nebenmenschen; das sicherste Mittel beides zu erlangen, besteht darin, den Anderen so wenig wie möglich den Genuss dieser conventionellen Güter, welche der Gier der Menschen so theuer sind, streitig zu machen. Auf diese Weise ist die aufgeklärte Selbstliebe das Princip jedes moralischen Opfers, der Uneigennützigkeit, die man als die erste moralische Tugend ansehen kann. Die Moral soll sich bemühen, die Gränzen dessen zu bestimmen, was absolut und was relativ nothwendig ist. In den Staaten, wo mehrere Bürger des absolut Nothwendigen entbehren, sind alle die, welche mehr als dieses Nothwendige besitzen, hiervon einen Theil zum wenigsten dem Staate schuldig. Hat man dieser Verpflichtung genügt und sieht man noch einen Theil seiner Nebenmenschen wegen der Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit der grösten Anzahl der Bürger das Nothwendige entbehren: hat da nicht der Tugendhafte die Pflicht, sich auch des relativ Nothwendigen ganz zu berauben? Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wird die Moral eine Art von Tarif, der jeden Rechtschaffenen erschreckt. Man kann die moralischen Gesetze über den Luxus auf dieses strenge aber wahre Princip zurückführen, dass der Luxus ein Verbrechen gegen die Menschheit ist, so lange ein einziges Mitglied der Gesellschaft leidet und man es weiss. Dass dieser Pflicht des Reichen ein Recht des Armen entspreche,

erkennt d'Alembert in der Correspondenz mit Friedrich dem Grossen an. Im Falle einer absoluten Nothwendigkeit sei der Diebstahl des Armen eine erlaubte, ja gerechte Handlung und die Armen seien bei dieser monstruösen Ungleichheit des Vermögens vielleicht im Recht, sich gegen die Reichen zu bewaffnen. (OEuvres posthumes de Fréderic, XIV, 106. ff).

Die natürlichen Gesetze haben vorzugsweise zum Zweck, die physische Existenz der Bürger zu erhalten oder zu verbessern, aber die moralische Eixstenz, gegründet auf die Achtung und das Vertrauen von ihres Gleichen soll ihnen nicht weniger theuer sein. Sie ist eine dreifache: 1) der Ruf der Rechtschaffenheit kann nicht zu sehr geschont werden bei denen, die ihn verdienen und nicht zu offen angegriffen bei denen, welche desselben unwürdig sind. 2) Der Ruf der Tugend ist weniger streng nöthig und kann folglich, wenn er mit Unrecht erlangt ist, mit mehr Freiheit angegriffen werden, jedoch nicht mit zu viel Vorsicht und Gerechtigkeit. 3) Der Ruf des Talents und des Verdienstes ist noch weniger nöthig und kann deshalb lebhaftere Angriffe erleiden, wenn er nicht verdient ist.

Jede Regierung ist allen ihren Gliedern Erhaltung und Ruhe schuldig. Das erste Princip der M o r a l d e r G e s e t z g e b e r ist also, dass nur eine solche Regierung gut ist, worin die Bürger anf gleiche Weise beschützt und durch die Gesetze verpflichtet sind. Sie haben dann dasselbe Interesse, sich gegenseitig zu vertheidigen und zu achten und sind in diesem Sinne gleich, nicht jener metaphysischen Gleichheit gemäss, welche die Vermögen, Ehrenstellen, Stände aufhebt, sondern moralisch gleich. Der besondere Körper oder der Bürger, der mit der Regierung beauftragt ist, ist durchaus nur Verwalter, nicht Herr; Nichts berechtigt ihn, nach seiner Willkühr die Gesetze zu ändern. Kraft eines Vertrages zwischen den Mitgliedern hat die Gesellschaft sich gebildet und jede Verpflichtung ist gegenseitig: das ist die Moral aller gerechten Könige. Es widerspricht in der That der Natur des Geistes und des menschlichen Herzens, dass eine Menge von Menschen zu einem Einzigen oder zu Einigen ohne Bedingungen gesagt habe: Beherrscht uns, wir werden Euch gehorchen. Die

gegenseitigen Pflichten der Regierung und der Unterthanen sind die Grundlage der wahren Freiheit des Bürgers, die man definiren kann als die Abhängigkeit der Pflichten, nicht der Menschen. Je mehr das Princip der Regierung sich von diesem Geist der Freiheit entfernt, desto näher ist der Staat seinem Untergange. — Der eine Staat hat im Verhältniss zu anderen ganz ähnliche Gesetze, wie die Mitglieder derselben Gesellschaft, deren Principien Mässigung, Billigkeit, Vertrauen, gegenseitige Rücksichten sein sollen: hierin liegt die Grundlage des Völkerrechts.

Die Moral des Bürgers besteht darin, dass er die bürgerlichen Gesetze seines Vaterlandes treu beobachte und dass er sich seinen Mitbürgern so nützlich als möglich mache. Jeder Bürger ist seinem Vaterlande Rechenschaft schuldig über drei Dinge, über sein Leben, seine Talente und die Art und Weise sie anzuwenden. Wenn eine bloss menschliche Vernunft unter gewissen Umständen den eigentlich sogenannten Selbstmord, den das Christenthum verdammt, entschuldigen könnte, so verwirft dieselbe Vernunft darum nicht weniger jenen langsamen Selbstmord, der niemals einen Vorwand haben kann: jene Kasteiungen, welche auf die Verkürzung des Lebens abzielen, sind keine Huldigung für die Religion, aber ein Vergehen gegen die Gesellschaft, denn jeder Bürger ist seinem Vaterlande die nützlichste Anwendung seiner Talente schuldig. — Man kann fragen, ob die Erziehung, welche unsere Kenntnisse und zugleich unsere Bedürfnisse vermehrt, uns vortheilhafter als schädlich ist, ob es nützlicher sei, unsere künstlichen Vergnügungen zu vervielfältigen und folglich Entbehrungen für uns vorzubereiten, als uns auf die einfachen Freuden der Natur zu beschränken. Es handelt sich hierbei bloss darum, ob ein unter gesitteten Völkern geborener und erzogener Mensch mehr oder weniger glücklich ist, als ein unter seines Gleichen erzogener Wilder. Diese Frage scheint durch die Handlungen der Menschen entschieden zu sein: die meisten haben vorgezogen, in gesitteten Staaten zu leben und man kann wohl dem Menschengeschlecht nicht vorwerfen, blind über seine wahren Vortheile zu sein. Auch setzt die Verwaltung des Staats zum wenigsten einen gewissen Grad von Cultur und Kenntnissen voraus.

Es bleibt übrig zu untersuchen, bis wie weit sich diese Kenntnisse erstrecken sollen. Die nützlichen Kenntnisse müssen nothwendig cultivirt werden. Die erste Stelle in Rücksicht auf Nutzen nehmen diejenigen ein, welche die gemeinschaftlichen menschlichen Bedürfnisse oder Pflichten zum Gegenstand haben; diesen folgen die in Rücksicht auf die besondere Gesellschaft nützlichen, die Kenntniss der Gesetze dieser Gesellschaft, der Mittel für die Befriedigung unserer Bedürfnisse. Die rein speculativen Kenntnisse, welche zum einzigen Zweck das Vergnügen oder die Ostentation des Wissens haben, dürfen in Republiken wenig in Ansehen stehen: diese Studien sind also den Bürgern einer Monarchie vorbehalten, welche die Constitution der Regierung nöthigt, müssig zu bleiben. Vorzuziehen in dieser Rücksicht sind die bloss angenehmen Kenntnisse, aber sie flössen ein und unterhalten den Geschmack und dieser ist nicht weit von Excess und Ausgelassenheit entfernt. Es wäre also angemessener gewesen, dass die Menschen sich die Künste der Annehmlichkeit untersagt hätten. — Weit nachdrücklicher hebt d'Alembert in dem Briefe an Rousseau die Wohlthätigkeit der Aufklärung und der Kenntnisse hervor. „Die Menschen müssen tugendhafter werden in dem Maass, in welchem sie besser die wahren Quellen ihres Glücks erkennen werden. Wenn die aufgeklärten Jahrhunderte nicht weniger verderbt sind, als die anderen, so liegt dies darin, dass das Licht in jenen zu ungleich verbreitet ist, dass die Strahlen, welche davon bis ins Volk dringen, zwar Kraft genug haben, um gewöhnlichen Seelen den Reiz und Vortheil des Lasters aufzudecken, aber nicht um ihnen die Gefahren, das Schreckliche derselben sichtbar zu machen. Der grosse Fehler dieses philosophischen Jahrhunderts ist, es noch nicht genug zu sein. Aber wenn das Licht sich in grösserem Umfang und gleicher verbreiten wird, so werden wir seine wohlthätigen Wirkungen empfinden.“ In demselben Sinne äussert er sich in der Abhandlung über die Gelehrten (gens de lettres). Die Kenntnisse machen die Seele milder und erheben sie auch; die Gelehrten sind nicht nur den anderen Menschen in Einsichten überlegen, sie sind auch im Allgemeinen weniger lasterhaft in ihren Gefühlen und in ihrem Betragen. Von den Wissenschaften legt er am meisten Gewicht auf die Mathe-

matik und Physik, als welche zur Philosophie führen. Er wollte übrigens keine forcirte Aufklärung; denn er war der Ansicht, wie Condorcet in seinem éloge d'Alemberts bemerkt, dass oft, statt gefährliche Vorurtheile geradezu anzugreifen, es besser ist, ihnen zur Seite die Wahrheiten aufzustellen, aus denen die Falschheit dieser Ansichten als eine leichte Folgerung abzuleiten ist; es genügt die Menschen nach und nach an richtiges Urtheilen zu gewöhnen, damit sie selbst die Freude und den Ruhm haben können, die Ketten zu brechen. Er war überzeugt, dass man wenig von den Menschen fordern müsse, um sicher zu sein, dass man erreiche, was man fordert, dass man die öffentliche Achtung, die innere Befriedigung nicht auf einen zu hohen Preis setzen müsse, aus Furcht, dass die meisten lieber darauf verzichten, als sie zu erreichen sich anstrengen.

Wegen dieser Schwäche der menschlichen Natur will er die Hülfe des Theaters in Anspruch nehmen, um tiefer die Warheiten, die wir zu lernen nöthig haben, uns einzuprägen, um die sittlichen Gefühle zu wecken, gegen das Laster zu schützen und zu stärken. „Ohne Zweifel, bemerkt er in den Briefen an Rousseau, stehen alle unsere künstlichen, gezwungenen Vergnügungen tief unter den so einfachen und reinen Freuden, welche unsere verschiedenen Pflichten uns darbieten sollten; aber macht uns diese Pflichten, wenn ihr könnt, weniger mühsam und traurig, oder gestattet, nachdem wir sie auf das beste erfüllt haben, uns auch über die sie begleitenden Verdriesslichkeiten auf das beste zu trösten. Macht die Völker glücklicher, die Freunde gefühlvoller und beständiger, die Väter gerechter, die Kinder zärtlicher, die Frauen treuer und wahrer, dann werden wir keine andere Freuden suchen als die, welche man im Schooss des Vaterlandes, der Natur und der Liebe geniesst.

Aus dem Einfluss der französischen Philosophie und besonders d'Alemberts ist auch hervorgegangen die Abhandlung Friedrichs des Grossen, „Versuch über die Eigenliebe als Princip der Moral betrachtet“, welche erst 1770 unter den Abhandlungen der Academie gedruckt ist, aber schon früher geschrieben wurde. Es handle sich bei der Moral, meint der berühmte Verfasser, da man über ihren Inhalt ziemlich einig sei, bloss um die angemes-

senen Motive, um die Menschen zur Tugend zu leiten. Diese aber seien zu finden in dem allgemeinen und einfachen Motiv des Interesses, klar für den Einfältigsten und wirksam in Jedem; wohlverstanden führe es stets zur Tugend: das niedere schmutzige Interesse nämlich sei zu besiegen durch das höhere an dem unschätzbaren Glück und höchsten Gut der Zufriedenheit mit uns selbst und besonders auch durch die edlen Strebungen nach Ehre und Ruhm. D'Alembert, dem Friedrich diese Abhandlung mittheilte, bemerkt in einem Brief (OEuvres posthumes de Fréderic XII, 99) hierüber Folgendes. „Ein einziger Punkt hat mich immer in Verlegenheit gesetzt, wenn ich dieses Princip der Selbstliebe in der Moral ganz allgemein und ohne Einschränkung aufstellen wollte, nämlich: zu wissen, ob diejenigen, welche nichts haben, welche Alles der Gesellschaft geben und welchen diese Alles versagt, welche mit ihrer Arbeit kaum ihre zahlreiche Familie ernähren können, ob soche Menschen, frage ich, ein anderes Moralprincip haben können, als das Gesetz und wie man diese überzeugen könnte, ihr wahrhaftes Interesse sei, tugendhaft zu sein, auch in dem Falle, wo sie ungestraft es nicht sein, z. B. heimlich stehlen könnten". — Dass das Princip des Interesses unmöglich das Gefühl der Pflicht, die Achtung vor dem Gesetz erzeugen kann, ist freilich eine Hauptschwierigkeit, jedoch nicht die einzige. Die Erkenntniss des wahren und nach dieser Ansicht tugendhaften Interesses ist nicht nur nicht eine Sache des Einfältigen, sondern dieselbe würde, wenn sie im Stande sein soll, die stärker wirkendenden niederen Interessen zu besiegen, eine sittliche und intellectuelle Kraft voraussetzen, welche weit über die gewöhnlichen Fähigkeiten der Menschen hinausgeht; in allen etwas complicirten Lagen des menschlichen Lebens ist überhaupt eine solche Berechnung der Interessen, eine bestimmte Entscheidung der Collisionsfälle zwischen den verschiedenen Gattungen der Interessen gar nicht ausführbar, weil die Wirkungen einer Handlung von so vielen unbekannten Bedingungen abhängig sind. — Selbst die übrigens so verständige Moral d'Alemberts entbehrt der ethischen Begründung und verwickelt sich in offenbare Widersprüche: seine sociale Moral stellt ein höchstes Glück der Pflichterfüllung auf, welches die Moral des Philosophen nicht anerkennt und im wirk-

lichen Leben erscheint sogar, wie er selbst anderwärts versichert, die Erfüllung der Pflichten als etwas Verdriessliches. Auch sind es fast nur die physischen Güter, welche hier den Gegenstand der Pflicht und der Menschenliebe ausmachen.

Montesquieu 1689—1755.

Er war, wie er selbst bekennt, einer der glücklichsten Menschen; bei einem seltenen Gleichgewicht seiner gemässigten Leidenschaften und grossen Fähigkeiten empfand er niemals einen Verdruss, welchen nicht die Lectüre einer Stunde verscheucht hätte. Schon im 27. Jahre wurde er durch Erbschaft Präsident des Parlaments in Bordeaux und schrieb als solcher die Persischen Briefe (1721), welche ungeheures Aufsehen machten; sie gehören zwar ihrer Form nach der leichteren Oppositionsliteratur jener Zeit an, geben aber mit einem nicht gewöhnlichen sittlichen Ernst eine sehr scharfe Kritik der entarteten Zustända Frankreichs. Schon 1726 gab er sein Amt auf und machte Reisen durch die meisten Länder Europas, um für seinen „Geist der Gesetze" den er erst 1748 herausgab, Materialien und eigene Anschauungen des Völkerlebens zu gewinnen. Eine Vorstudie zu diesem Hauptwerk sind die 1734 erschienenen Betrachtungen über die Ursachen der Grösse und des Verfalles der Römer.

Die grosse Bedeutung des Werks von M. liegt darin, dass es der Politik eine neue selbständige und universelle Grundlage zu geben sucht. Die Politik des 16. Jahrhunderts nämlich hatte eine solche nicht erreicht, da sie noch auf die Lehren des Alterthums sich stützte und der drohenden Anarchie gegenüber, den Zweck der Selbsterhaltung des Staats oder des Fürsten durch eine feste Macht einseitig verfolgte. Weiterhin hatte die Politik der Engländer zwar selbständig aber in beschränkt nationaler Weise sich entwickelt: sie macht die constitutionelle Gesetzmässigkeit und Freiheit, welcher sie das Naturgesetz der Vernunft oder des Wohlwollens zu Grunde legt, ohne weitere Untersuchung zum Ausgangspunkt der Gesetze wie der Rechte und Pflichten, mit welchen beiden letzteren sie sich vorzugsweise beschäftigt. Die universelle Politik Montesquieu's hat es nicht mehr mit Befestigung

der souveränen Macht zu thun; sie nimmt zwar das englische Princip der gesetzmässigen Freiheit auf, erweitert aber zugleich den Gesichtskreis der politischen Betrachtung; ihr Gegenstand ist das Ganze der politischen und bürgerlichen Gesetzgebung und zwar nicht bloss die einer Monarchie oder Republik, sondern die aller Staatsformen. Den Maasstab für die Gesetze sucht sie nicht mehr in einem unbestimmten Naturgesetz, denn die Naturgesetze, welche von M. nach Gassendi im Anfang seines Werkes aufgestellt werden, haben durchaus keine regulative Bedeutung; sondern der eigenthümliche Geist einer besonderen Nation, wie er durch das Ganze ihrer Eigenschaften, Sitten, Gewohnheiten, Institutionen und durch die Naturverhältnisse ihres Landes gebildet wird, soll den Gesetzgeber leiten. Die Gesetze überhaupt nämlich sind ihm „die nothwendigen Verhältnisse, welche sich aus der Natur der Dinge ergeben, Verhältnisse zwischen den verschiedenen Wesen unter sich und zwischen diesen und der ursprünglichen Vernunft Gottes, welche nach Gesetzen alles erschaffen hat und erhält. Die politischen und bürgerlichen Gesetze müssen also der besonderen Natur einer Nation entsprechen und es wäre ein grosser Zufall, wenn dieselben auch für eine andere Nation passen“ (Espr. I, 1, 3). M. konnte mit Recht sein Werk, obgleich so Vieles darin bei früheren Politikern sich findet, ein ohne Mutter erzeugtes Kind nennen, da es zuerst eine universelle Betrachtung über die natürlichen Principien jeder politischen und bürgerlichen Gesetzgebung durchführt. Es ist indess nicht zufällig, dass gerade ein solches Werk in Frankreich hervortrat. Die Anregung zu demselben fand M. in den dringenden Bedürfnissen der Monarchie seines Vaterlandes, welche, weil sie der politischen Constitution und Gesetzlichkeit überhaupt und auch einer das Ganze umfassenden bürgerlichen Gesetzgebung entbehrte, immer mehr ihrem Untergang sich zu nähern schien.

Aber suchte denn M., indem er die Gesetzgebung auf das Maass der gegebenen Zustände und Naturverhältnisse zurückführte, nicht zugleich höhere sittliche Gesichtspunkte für dieselbe zu gewinnen? Wir können nicht erwarten, dass ein Politiker, der das practisch Ausführbare vor Allem ins Auge fasste, in einer sittlich und politisch so zerfallenen Zeit den ethischen Maasstab vorzugsweise

geltend gemacht haben werde. Auf diese Seite der von ihm aufgestellten Principien richten wir unsere Aufmerksamkeit und wenden uns daher zunächst zu seinen Ansichten über die menschliche Natur, das Sittliche und die Staatsformen, welche diesen Principien zu Grunde liegen.

Die menschliche Natur und die Tugend.

Seine Lehre unterscheidet sich nur dadurch von der seiner Zeitgenossen, dass sie umfassender die Natur-Bedingungen für das geistige Leben der Nationen erforscht und die Einwirkung des Christenthums auf dasselbe besser würdigt; auch er hat keinen Begriff von einer selbständigen sittlichen Erhebung des Individuums und einer fortschreitenden sittlichen Entwicklung eines Volks; er fasst das Sittliche nur auf, wie es als Wirkung der Natur, der Leidenschaften, der Religion, oder der politischen Institutionen sich darstellt.

Vor Allem ist es die äussere Natur oder das Klima, dessen weitgreifende Einwirkungen auf das Geistesleben der Nationen er zu erklären sucht (Espr. XIV, 2). „Man kann das Klima, wie nach den Breitegraden, so auch nach der Sensibilität bestimmen. Das heisse Klima, welches eine gesteigerte Sensibilität der Nerven aber Abspannung der Muskeln mit sich bringt, erzeugt in den Völkern des Südens die mannigfaltigen Leidenschaften und hieraus Immoralität und Verbrechen. Dagegen entstehen bei den nördlichen Völkern, die mit starken Fibern und Muskeln, aber geringer Sensibilität ausgerüstet sind, von selbst die Neigungen zur Selbstthätigkeit und Arbeit und hieraus die entsprechenden Tugenden. In den gemässigten Klimaten, deren Natur nicht bestimmt ist, finden wir die Völker unbeständig in ihren Gewohnheiten, Lastern und selbst in ihren Tugenden. Aus den Wirkungen des Klimas ist auch abzuleiten die Trägheit, die Unveränderlichkeit der Sitten und die Sklaverei bei den orientalischen Völkern, wie die Freiheitsliebe bei denen des Nordens. Die ersteren nämlich empfangen mit ihren schwachen aber sensibeln Organen die stärksten Eindrücke, aber der Geist ist bei dieser Trägheit des Körpers keiner Anstrengung fähig. Auch hat die Natur den südlichen Völkern

viel gegeben, so dass sie wenig von ihr zu verlangen brauchen (XXI, 3); daher die Sklaverei, denn sie können leicht des Reichthums und noch besser der Freiheit entbehren. Aber den Nationen des Nordens gab die Natur wenig und sie fordern viel von ihr; sie bedürfen der Freiheit, weil sie ihnen noch mehr Mittel verschafft, jene natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Die Natur ist gerecht gegen die Menschen; sie belohnt dieselben für ihre Mühe und macht sie hierdurch arbeitsam.

Indem M. so die universelle Leitung des Menschen durch die Natur ins Auge fasste, wurde er getrieben, mit seinen Zeitgenossen den umfassenden Einfluss der natürlichen Selbstliebe und ihre Leitung zum Guten hervorzuheben. Die Menschen, bemerkt er (Lettr. p. 83, 106), handeln stets vermittelst einer Rückkehr zu sich selbst; das Interesse ist der grösste Monarch auf der Welt (Esp. XXVIII, 41). Die Seele geniesst so grosser Freude in der Beherrschung anderer Seelen und selbst die, welche das Gute lieben, lieben zugleich so stark sich selbst, dass es Niemand giebt, der nicht unglücklich genug wäre, dass er in seine guten Absichten Misstrauen zu setzen hätte und in Wahrheit sind unsere Handlungen an so viele Dinge gebunden, dass es tausendmal leichter ist, das Gute zu thun, als es gut zu thun. Es ist ein Glück für die Menschen, dass sie in einer Lage sind, in welcher, während die Leidenschaften ihnen den Gedanken eingeben, böse zu sein, sie doch Interesse haben, es nicht zu sein (XX, 21). Dass nämlich das wohlverstandene Interesse die Menschen zur Ausübung der Gerechtigkeit führe, während sie durch Selbstsucht und Ungerechtigkeit zu Grunde gehen, das hatte M. schon in seiner Geschichte der Republik der Troglodyten anschaulich zu machen gesucht (Lettr. p. 11).

Was nun die Tugenden überhaupt betrifft, so unterscheidet er von denen, welche die Religion gewährt, die bloss menschlichen, welche die Wirkungen dessen seien, was man ein gutes Naturell nennt (défense de l'esprrit). Hiernach und nach dem Vorhergehenden sollte man annehmen, dass M. diese letztere Gattung der Tugenden als etwas der Natur ganz Angemessenes ansehen werde. Allein „die politische Tugend, die Liebe des Vaterlandes und der Gesetze, welche alle besonderen Tugenden gewährt, die

nur in diesem Vorziehen des allgemeinen Interesses vor dem eigenen bestehen (VII. 5), welche mit guten Sitten in der innigsten Wechselwirkung steht" (V, 2), diese Grundlage der Tugend also bezeichnet er zwar von der einen Seite als ein von Kenntnissen unabhängiges Gefühl, welches der geringste Mensch haben könne, wie der erste (V, 2), aber zugleich als etwas sehr Unangenehmes, (chose pénible) (IV, 5), folglich nicht ganz Natürliches. M. verbindet mit diesem negativen Tugendbegriff des Verzichtens auf sich selbst so wenig den Begriff der Selbstthätigkeit, dass er nur etwas weniger schroff mit Mandeville lehrt (XIX, 9, 10): die moralischen Tugenden bewirken nicht selten politische Uebel und die Laster politische Güter. So entstehen z. B. aus der Eitelkeit Geschmack, Höflichkeit, Industrie, Künste, aus der Treue der Spanier aber das Gegentheil, Armuth und Verlust des Handels.

Welches Gewicht indess M. auch auf die Leitung der Menschen durch die Natur und die politischen Institutionen legt, so erwartet er doch das Höchste und Beste der Tugend von der Religion und zwar besonders von der christlichen. Die Beobachtung der Gesetze, die Liebe zu den Menschen, die Pietät gegen die Eltern seien anzusehen als Wirkungen der Religion. Denn jede Religion setze voraus, dass Gott die Menschen liebt; man sei demnach sicher ihm wohlgefällig zu sein, wenn man sie auch liebt d. h. wenn man alle Pflichten der Liebe und Menschlichkeit gegen sie ausübt (lett. 46). Aus der Religion sollen die Gesetze der Vollkommenheit, welche die Güte des Individuums zum Gegenstand haben, gezogen werden (XXVI, 9); selbst die falsche gewährt die beste Garantie für die Rechtschaffenheit der Menschen (XXIV, 8). Weit über alle Religionen aber stellt M. die christliche (XXIV, 1, 3. 13): sie umfasse nicht nur die Handlungen, sondern auch die Wünsche und Gedanken, führe uns unaufhörlich von der Reue zur Liebe und von der Liebe zur Reue; sie gewähre uns Aufklärung über unsere Pflichten und Eifer sie zu erfüllen; sie bewirke Vertrauen und Vaterlandsliebe, mache demnach unser Glück nicht nur in jenem, sondern auch in diesem Leben aus; wohl eingeprägt den Herzen der Menschen würden die christlichen Principien unendlich stärker sein als die Tugend der Republiken, die Ehre der Monarchieen. Dass er hierbei die Mitwirkung der

Vernunft und Wissenschaft nicht ausschliessen will, obgleich er sonst den Einfluss der Vernunft, den Leidenschaften gegenüber, als schwach bezeichnet, sehen wir aus der Bemerkung der Vorrede zu seinem Werke: man übe jene Tugend der Menschenliebe aus, wenn man die Menschen zu wahrer Selbsterkenntniss zu führen suche. Am meisten abhängig aber erscheinen ihm die Tugenden überhaupt von dem Princip der Staatsform.

Natur und Princip des Staats.

M. unterscheidet von der Natur der Regierung, wonach sie eine Republik, Aristokratie, Monarchie oder Despotie ist, das Princip derselben, d. h. die Leidenschaft, welche sie in Bewegung setzt. Die Principien der verschiedenen Staatsformen stehen in einem sehr verschiedenen Verhältniss zur Tugend. Das Princip der Republik oder Demokratie ist die politische Tugend, welche mit der sittlichen, wie wir bemerkten, eng verknüpft ist; besonders schliesst sie die Liebe der Gleichheit und der Frugalität ein, so dass, wenn sie aufhört, Ehrgeiz und Habsucht an ihre Stelle treten. Die Aristokratie bedarf zwar der Tugend, jedoch nicht für das Volk, welches durch die Gesetze des Adels im Zaum gehalten wird, sondern für den Adel und zwar der Mässigung, damit er sich selbst und dem Volke möglichst gleich bleibe. Das Princip der Despotie, die Furcht, hat, wie sich von selbst versteht, mit der Tugend nichts gemein. Das Princip der Monarchie endlich, die Ehre stellt M. zur Tugend in ein sehr unbestimmtes Verhältniss.

Einerseits nämlich bezeichnet er die Ehre der Monarchie als eine falsche und beschränkt die wahre auf die Republik. „Die wahre Ehre, der heilige Schatz der Nation ist an die Freiheit der Unterthanen geknüpft, wächst und vermindert sich mit derselben. Das Heiligthum der Ehre, des Rufs, der Tugend scheint in den Republiken gegründet zu sein, in den Ländern, wo man das Wort Vaterland aussprechen kann (lett. 89). Die Monarchie dagegen (Espr. III, 5—7.)“ existirt unabhängig von der Vaterlandsliebe, von der wahren Ruhmbegierde, von dem Verzichten auf sich selbst; die Gesetze treten an die Stelle der Tugenden, deren man

nicht bedarf. Die Ehre d. h. das Vorurtheil jeder Person und jedes Standes nimmt die Stelle der politischen Tugend ein und kann, mit der Stärke der Gesetze vereinigt, eben so zum Zweck der Regierung führen, wie die Tugend. Man wird selten in wohlgeregelten Monarchien einen rechtschaffenen Mann im politischen Sinne, d. h. einen Patrioten finden. Die Tugenden in der Monarchie sind immer weniger das was man Anderen als was man sich selbst schuldig ist. Diese wunderliche Ehre bewirkt, dass die Tugenden nur das sind was sie will und wie sie dieselben will; sie erweitert und beschränkt nach ihrer Einbildung alle unsere Pflichten. Es ist dies freilich philosophisch gesprochen eine falsche Ehre, aber dieselbe ist dem öffentlichen Wesen so nützlich, als die wahre es sein würde für die Einzelnen, welche sie besitzen könnten. Es findet sich, dass Jedermann für das gemeinschaftliche Wohl arbeitet, indem er seine besonderen Interessen verfolgt. Da die Monarchie der Tugenden nicht bedarf, so kann sie nicht nur Luxus und Corruption dulden, sondern diese sind nöthig für den Wohlstand der Unterthanen. Wenn die Reichen nicht viel verschwenden, so sterben die Armen vor Hunger, der Luxus muss von den niederen zu den höheren Ständen steigen. Die Republiken dagegen gehen durch Luxus, Begierden, Wollust zu Grunde (VII, 4. vgl. das Werk über die Römer).

Diese falsche Ehre der Monarchie schliesst jedoch eine gewisse sittliche Grundlage nicht aus, denn eine solche ist mit der politischen Freiheit und Gesetzlichkeit, wodurch die Monarchie von der Despotie sich unterscheidet, nothwendig verbunden und wird neben dem Princip der wahren Ehre auch von M. ausdrücklich hervorgehoben. Der Fürst soll die freien Seelen lieben, die Ehre und die Tugend sich näher rücken, das persönliche Verdienst herbeiziehen; er fürchte nicht die Menschen von Verdienst, denn er steht ihnen gleich, sobald er sie liebt. (XII, 2). Das Princip der Monarchie entartet, wenn der Fürst Alles auf sich bezieht, wenn er die Ehre in Widerspruch zu den Ehrenstellen und Aemtern stellt, wenn er die Grossen zu feilen Werkzeugen seiner Willkür macht und ihnen die Achtung des Volkes nimmt, wenn man Alles dem Fürsten und nichts dem Vaterlande schuldig zu sein glaubt. (VIII, 6, 7). Gefährlich wäre

der Despotismus für die meisten Völker Europas, welche bis jetzt noch durch die Sitten regiert werden. (VIII, 8).

M. verwirft mit dem Despotismus die Sklaverei, weil sie gegen die Natur sei, zur Unsittlichkeit des Herrn und der Sklaven führe und weil es keinen Sinn habe, dass ein freier Mensch sich verkauft, da ja nicht ihm selbst der Kaufpreis zu Gute kommt (XV, 7). Auch die Sklaverei eines eroberten Reichs darf höchstens, um die Eroberung festzuhalten, eine vorübergehende sein; die Sklaven müssen zu gesetzlichen Unterthanen gemacht werden (X, 3). Die Monarchie aber muss überhaupt dem Princip der politischen Freiheit sich annähern, wenn sie nicht in Despotismus entarten soll (XI, 7). „Die politische Freiheit", lehrt er, „besteht nicht darin, zu thun was man will, vielmehr darin, dass man thun kann, was man thun soll und dass man nicht genöthigt ist zu thun, was man nicht thun soll, oder dass man thut, was die Gesetze erlauben". Sie hat also ihr Maass in der Gesetzlichkeit, wozu zunächst eine angemessene Constitution des Staats, dann besonders auch gute Criminalgesetze gehören; durch beide hat der Unterthan eine Garantie der Sicherheit. Die Constitution nämlich muss so eingerichtet werden, dass der welcher im Besitz der höchsten Macht ist, dieselbe nicht missbrauchen kann, wozu jeder Mensch so geneigt ist (XI, 4, 6). Dies wird erreicht, wenn die verschiedenen Gewalten des Staats, besonders die gesetzgebende und die ausführende, einander hemmen können, sobald die eine die ihr gesetzten Schranken durchbricht. Diejenige Constitution, welche in diesem Sinne die politische Freiheit zu ihrem unmittelbaren Gegenstande hat, ist die englische. Wir gehen hier nicht ein auf Montesquieu's constitutionelle Theorie, welche übrigens nicht auf die abstracte Idee eines politischen Mechanismus, sondern nach allen Seiten hin auf geschichtliche Erfahrungen der Völker gestützt wird. Auch lässt sich nicht behaupten, dass M. blind für dieselbe eingenommen war, denn er macht den absoluten Monarchieen folgendes Zugeständniss (XI, 7). „Allerdings sind die uns bekannten Monarchieen nicht auf die Freiheit, sondern auf den Ruhm der Bürger, des Staats, des Fürsten gerichtet. Aber aus diesem Ruhm geht ein Geist der Freiheit hervor, der in solchen Staaten eben so grosse Dinge thun und vielleicht eben so viel

zum Glück beitragen kann, wie die Freiheit selbst". Es folgt hieraus, dass M. denn doch auch für die Gesetzgebung der Monarchie eine gewisse ethische Grundlage anerkennen musste.

Principien der politischen und bürgerlichen Gesetzgebung.

Im Allgemeinen, lehrt M. (XXIX, 1), soll der Geist des Gesetzgebers der der Mässigung sein, weil das politische wie das moralische Gut stets zwischen zwei Gränzen sich finde. Er soll, wie M. weiterhin aphoristisch in Beispielen zeigt, stets die Wirkungen der Gesetze unter den gegebenen Umständen und das Ganze der schon vorhandenen Gesetze im Auge haben, nicht aber das Gute nach abstracten Maximen aufs äusserste verfolgen. Der ethische Gesichtspunkt wird demnach dem politischen und dem der Naturgemässheit untergeordnet. Den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit fasst M. bei der politischen Gesetzgebung nicht ins Auge. So empfiehlt er für die Monarchie, als ihrem Princip entsprechend, die persönlichen und landwirthschaftlichen Privilegien des Adels, obgleich er anerkennt, dass sie den Handel hemmen und das Volk drücken (V, 9), sogar die Käuflichkeit der Aemter findet er gut (V, 19).

Was die ethische Tendenz der Gesetze überhaupt betrifft, so unterscheidet er sehr sorgfältig die bürgerlichen Gesetze als menschliche überhaupt von den religiösen (XXIV, 7, XXVI, 29). Die letzteren haben zum Gegenstande das Beste, das Unveränderliche, die sittliche Vollkommenheit und Güte des Individuums, die bürgerlichen dagegen nur das Gute, das nach den Umständen Veränderliche, das allgemeine Wohl der Gesellschaft, die Handlungen des Bürgers, nicht des Menschen; diese können daher nicht einführen die Sitten, welche sich auf die Handlungen des Menschen, das innere Betragen beziehen. Die Sitten und Gewohnheiten eines Volkes kann man nur durch Erziehung und gutes Beispiel bessern (IV, 5, V, 4); der Gesetzgeber soll die Sitten nicht durch Gesetze ändern wollen, sondern durch andere Sitten, oder vielmehr er soll das Volk veranlassen sie selbst zu ändern.

Von der anderen Seite aber sind die Gesetze von den Sitten nicht zu trennen (XIX, 21), da die bürgerlichen Gesetze doch

auch die moralische Güte der Menschen im Allgemeinen zum Gegenstand haben. (XXVI, 9). Den positiven bürgerlichen Gesetzen welche den Menschen ihre Pflichten gegen Andere vorhalten, liegen Verhältnisse und Gesetze der Gerechtigkeit an sich, der göttlichen Ordnung derselben zu Grunde (lettr. p. 83, Espr. I, 1). Die Gesetze des Staats bezeichnet er als das öffentliche Gewissen, nach welchem das der Einzelnen sich richten müsse und als das grösste Gut nach der Religion, welches die Menschen geben und empfangen können (lettr. p. 129. Espr. XXIV, 1). M. verwirft die Gesetze, welche die Begriffe der Ehre, der Moral, der Religion zerstören und fordert, dass den Gesetzen überhaupt eine gewisse Biederkeit und die grösste Unschuld einwohne (XXIX, 16). Der gute Gesetzgeber soll mehr auf die Sitten wirken und den Verbrechen zuvorkommen, als sie bestrafen (VI, 9). In der Republik lehrt er, V, 4, müssen die Gesetze jene Tugenden, die Liebe der Gleichheit und der Frugalität einführen. Die Wechselwirkung zwischen den Gesetzen und den Sitten wird von M. vielfach anerkannt. So führt er aus (XIX, 27), dass die Sitten und Gewohnheiten einer freien Nation grösstentheils von ihren Gesetzen oder ihrer politischen Constitution abhängig seien. Alle Leidenschaften, besonders der Eifer sich zu bereichern und auszuzeichnen, treten bei einer solchen in ihrem ganzen Umfange hervor; man schätzt die Menschen hier nicht nach frivolen Talenten und Eigenschaften, sondern nach Reichthum und persönlichem Verdienst. Selbst der Luxus einer freien Nation ist auf wirkliche Bedürfnisse, nicht auf das Raffinement der Eitelkeit gegründet. Die freien Nationen sind stolz, selbständig im Denken, fleissig, nicht gleich den Unterthanen der absoluten Monarchie den Lastern des Müssiggangs und der Schmeichelei ergeben". M. deutet in diesem Kapitel an, »wie die Gesetze dazu beitragen können, die Sitten zu bilden".

Haben also die politischen und bürgerlichen Gesetze eine sittliche Grundlage und Tendenz im Allgemeinen, stehen sie mit den Sitten einer Nation in enger Wechselwirkung, so müsste, sollte man denken, die Gesetzgebung der Monarchie, welche die Aufgabe hat, der politischen Freiheit sich möglichst anzunähern, welche einen Geist der Freiheit erzeugt, auch die damit verbundenen

657 →

guten Sitten zum Gegenstand haben. Auch nach dem sittlichen Zorn der Persischen Briefe gegen die Unnatur und Sittenverderbniss seiner Zeitgenossen, sollte man erwarten, dass M. eine sittliche Regeneration in seinem Vaterlande für nöthig gehalten hätte. Allein in dem späteren Werke fasst er die Sitten seiner Nation in einem durchaus günstigen Lichte auf und will nicht, dass die Gesetzgebung gegen schlechte Sitten im Einzelnen gerichtet werde, denn man könne diese nicht ändern, ohne auf eine sehr bedenkliche Weise in den allgemeinen Geist einer Nation einzugreifen, welcher ein Resultat des Klimas, der Religion, der Regierungsgrundsätze der Beispiele vergangener Zeiten, der Sitten und Gewohnheiten ist (XIX, 4, 5). „Gäbe es eine Nation, welche eine sociale Neigung hätte, ein offenes Herz, Freude am Leben, eine Leichtigkeit ihre Gedanken mitzutheilen, welche lebhaft, angenehm, fröhlich, bisweilen unklug, oft unbescheiden wäre, dazu Muth, Freimüthigkeit, Grossmuth und ein gewisses Ehrgefühl besässe, so müsste man eine solche Nation nicht durch Gesetze in ihren Gewohnheiten belästigen, um nicht ihre Tugenden zu hemmen. Man könnte hier wohl Gesetze geben, um die Sitten der Frauen zu bessern und ihren Luxus zu beschränken, aber man verdürbe hierdurch vielleicht jenen Geschmack, welcher die Quelle des Wohlstands einer Nation ist. Es ist die Aufgabe des Gesetzgebers, dem Geist der Nation zu folgen, wenn er nicht den Principien der Regierung entgegen ist, denn wir thun nichts besser als das was wir frei thun, indem wir unserer Natur folgen. Giebt man einer von Natur fröhlichen Nation den Geist der Pedanterie, so wird der Staat im Innern und im Aeussern nichts dabei gewinnen. Man lasse sie die frivolen Dinge ernst und die ernsten mit Heiterkeit thun. Die Natur verbessert Alles: sie hat uns eine Lebhaftigkeit verliehen, welche beleidigen kann und in jeder Beziehung zu Fehltritten zu verleiten geeignet ist, aber diese Lebhaftigkeit wird verbessert durch die Höflichkeit, welche sie bei uns bewirkt, indem sie uns Geschmack für die Welt und besonders für den Umgang mit den Frauen einflösst. Man lasse uns also wie wir sind“.

In dieser Beurtheilung der Sitten seiner Nation, in diesem Waltenlassen der bewusstlosen Natur, in diesen Concessionen des

vortrefflichen Mannes gegen das Schlechte, wenn es mit dem Ganzen verwachsen ist und anderweitige Vortheile mit sich bringt und endlich in dem Verzichten auf die Vaterlandsliebe in der Monarchie giebt sich von der einen Seite die naturalistische leichtfertige Zeitrichtung zu erkennen; anderseits aber verräth sich darin die mit dieser eng zusammenhängende Mangelhaftigkeit der ethisch-politischen Grundansicht, welche gerade durch ihren Empirismus in der Aufstellung des Princips der Monarchie sehr einseitig wird. Denn M. liess offenbar sich durch die Erfahrungen in seinem Vaterlande zu sehr bestimmen, als er die verderbte falsche Ehre zum Princip der Monarchie erklärte und derselben eine so unbestimmte und schiefe Stellung zur politischen und sittlichen Tugend gab. Es ist überhaupt unstatthaft, die verschiedenen Staatsformen nach diesen unbestimmten Allgemeinbegriffen der Herrschaft eines Einzelnen, Mehrerer oder des Volks auf einzelne Principien der Tugend oder einzelner Leidenschaften zurückzuführen. Giebt man indess zu, dass in der Monarchie vorzugsweise die Ehre ein herrschendes Princip sei, so musste vor allen Dingen dieses Princip der Ehre auch im sittlichen Sinne aufgefasst und in seiner socialen Bedeutung gewürdigt werden, denn dass die nicht verderbte Monarchie der socialen Tugenden und der wahrhaften Ehre ganz entbehren könne, konnte ein Denker, welcher der Erfahrung überall folgen wollte, nicht annehmen; auch verwahrt er sich gegen die Folgerung aus seinen Principien, als ob wahre Ehre und politische Tugend in der Monarchie gar nicht existire. Bei dieser Unbestimmtheit der ethisch-politischen Principien konnte für die Gesetzgebung der Monarchie am wenigsten ein bestimmter Gesichtspunkt geltend gemacht werden. Die Eigenthümlichkeit einer nationalen Gesetzgebung überhaupt wird nur äusserlich und empirisch, in Rücksicht auf einzelne Eigenschaften und Bedingungen, nicht innerlich dem Geiste nach aufgefasst. Hierin liegt auch wohl der Hauptgrund, dass das Werk überhaupt der klassischen Klarheit und Ruhe, wie auch jener einfachen Würde im Ausdruck und Stil entbehrt.

Diese unläugbaren ethischen Mängel der Politik Montesquieus heben indess ihre grossen Verdienste um wahrhafte practische und historische politische Belehrung nicht auf. Wir dürfen jene schon

darum ihm nicht so sehr zum Vorwurf machen, weil der denkende Geist jetzt erst in Frankreich sich zu erheben begann und ein höheres sittliches Ziel des Staats als das der gesetzlichen Freiheit noch nicht zu begreifen vermochte; wie glücklich wäre Frankreich im 18. Jahrhundert gewesen, hätte es demselben nur sich annähern können! Wenn er in Rücksicht auf die socialen Tugenden die Politik noch mehr von der Moral trennt, als Machiavelli, so ist zu beachten, dass er die eigentlich ethische Reform dem Christenthum überlässt, welches er von der ethischen Seite weit tiefer würdigt, als jener, auch auf die Aufklärung der Völker mehr Gewicht legt, ferner dass er mit den politischen und sittlichen Erfahrungen einer grossen Monarchie der republikanischen Politik des Alterthums zu fern stand, um, gleich Machiavelli, eine Regeneration in diesem Sinne für möglich zu halten.

Die Physiokraten.

Diejenigen Männer werden so genannt, welche die Herrschaft der Natur, eine Naturordnung sowohl des Rechts als des Wohlstandes, die letztere im Gegensatz gegen die Willkür des herrschenden Mercantilsystems lehren; an ihrer Spitze stehen Quesnay und Gournay. Sie begründen diese Naturordnung dadurch, dass sie dieselbe auf die Bedürfnisse und Begehrungen der Selbsterhaltung zurückführen. Das Neue dieser Lehren liegt in der practisch-öconomischen Ausführung dieser Gedanken, nicht in ihrer philosophischen Begründung; wir berühren deshalb nur die Grundgedanken derselben und verweisen was das Weitere betrifft auf die Einleitung zu den sämmtlichen Schriften der Physiokraten in der Ausgabe von E. Daire.

a) Die Rechtsordnung.

Das natürliche Recht ist, nach Quesnay, dasjenige, welches der Mensch auf die zu seinem Genuss geeigneten Sachen hat, oder das zu thun, was für ihn vortheilhaft ist. Es ist auf das Bedürfniss der Selbsterhaltung gegründet und umfasst die Gesammtheit der physischen und moralischen Gesetze der Naturordnung. Diese

letztere nämlich unterwirft uns mehreren Naturgesetzen, um uns den Genuss aller Vortheile der socialen Ordnung zu sichern; die Gesetze bestimmen nach der Evidenz unseres gegenseitigen Vortheils unsere gegenseitigen Rechte und Pflichten; sie bezeichnen, welches Betragen wir gegen unsere Nebenmenschen zu unserem Glück einhalten sollen; sie leiten uns zur Einführung des Eigenthums und der gesetzmässigen Ordnung. Das natürliche Recht des Individuums in dieser Beziehung bestimmt sich durch den wirklichen Besitz, welcher durch Arbeit ohne Beeinträchtigung des Besitzrechts eines Anderen erlangt worden ist. Die Menschen werden durch ihr Interesse, durch den Begriff ihres gegenseitigen Vortheils und durch Gefühle der Befriedigung und Zärtlichkeit zu stillen oder ausdrücklichen Verträgen geleitet, welche ihnen Sicherheit der Person und des Eigenthums garantiren. Mit der Erweiterung der Gesellschaft erweitern sich die natürlichen Rechte und Pflichten, welche überall gegenseitige sind. Wird der Wohlstand beträchtlicher und abgesonderter, so genügen Uebereinkunft und Vertrag nicht mehr, um das Eigenthum zu sichern. Es bedarf dann positiver Gesetze und einer schützenden Autorität, wodurch der gegenseitige Beistand und die Anwendung des Naturrechts überhaupt noch mehr erweitert wird. Die Form der Gesellschaften hängt also von dem Mehr oder Weniger der zu schützenden Güter ab. Ueber das Wesen des Naturrechts entscheiden jedoch nicht die verschiedenen Formen jener schützenden Autorität des Staats. Um den Umfang des Naturrechts der Menschen in der Gesellschaft zu erkennen, muss man die Naturgesetze der bestmöglichen Regierung ins Auge fassen. Diese besteht in der Beobachtung derjenigen natürlichen und positiven Ordnung, welche für die Menschen in der Gesellschaft am vortheilhaftesten ist. Die Naturgesetze sind entweder physische oder moralische. Auch die letzteren müssen angemessen sein der für das Menschengeschlecht offenbar vortheilhaftesten physischen Ordnung. Diese Naturgesetze liegen der positiven Gesetzgebung zu Grunde. So suchen die Physiokraten nach allen Seiten hin die Uebereinstimmung des Gerechten mit dem Nützlichen nachzuweisen. In politischer Beziehung schliessen sie sich an das vorhandene System der absoluten oder souveränen

monarchischen Ordnung an. Schon Quesnay bezeichnet die Beschränkung der absoluten Macht als etwas Verderbliches. Die Nachfolger, Mercier de la Rivière u. A. erklären geradezu die despotische Regierungsform für die einzige, welche der Gesellschaft ihren möglichst besten Zustand verschaffen kann (Physiocrates p. 468), wobei sie den König als Familienvater und sein Interesse als Eins mit dem des Volks ansehen.

b) Die öconomische Ordnung.

Was nun die vortheilhafteste physische Ordnung betrifft, so versteht sich von selbst, dass die Physiokraten hierbei zunächst die Befriedigung der Natur-Bedürfnisse im Auge hatten und da fanden sie denn in der äusseren Natur, in der Erde, in der Vegetation und der darauf gerichteten Arbeit, besonders im Ackerbau und was dazu gehört, die ursprüngliche und wesentliche Quelle alles Wohlstandes. Es liegt, lehren sie, in der Natur der ackerbauenden Industrie, dass sie unmittelbar aus den Händen der Natur ihren Ertrag zieht und die Dienste der anderen Industrieen belohnen kann. Je grösser der durch den Landmann gewonnene Reinertrag ist, um so mehr werden Industrie, Handel, Wissenschaften und Künste einen Aufschwung nehmen und um so mehr wird die Staatsgewalt über die Hülfsquellen der Abgaben verfügen können. Die Arbeit des Ackerbaues ist also die wahrhaft productive; jede andere Arbeit ist unproductiv (stérile), d. h. sie vermehrt nicht den ursprünglichen Reichthum, ist aber darum nicht unnütz. Sie suchen diesen Hauptsatz in Rücksicht auf die Industrie in folgender Art zu beweisen. Der Tauschwerth eines Manufactur-Products enthält nichts anderes als den Werth des Rohstoffs verbunden mit dem Arbeitslohn und dem Gewinn des Unternehmers, welche gleich sind dem Werth der im Verlauf der Fabrication consumirten Nahrungsmittel und Rohstoffe. Die Fabrication fügt also nichts zu dem Tauschwerth des Reichthums hinzu, welcher jedes Jahr durch den Boden hervorgebracht wird. Da alle Dienste der Gesellschaft ihre Belohnung aus der Agricultur schöpfen, so wird durch die Masse der Producte des Landbaues bestimmt die Höhe des Einkommens des Grundherrn, des Capitalgewinns, des Arbeits-

lohns. Besteht also das Einkommen der Gesellschaft wesentlich in dem Reinertrag des Bodens, so müssen die Steuern bloss auf diesen, auf die Land-Eigenthümer fallen; auf diese Weise werden sie von dem wirklich Ueberflüssigen genommen.

Diese öconomische Ordnung nun besitzt das Princip ihrer Gestaltung in sich selbst, in der Natur der Verhältnisse, in der freien Arbeit des Individuums. Die Staatsgewalt hat dabei im Wesentlichen nur die Aufgabe des Schutzes. Bloss dadurch dass sie den Grundsatz des Gehenlassens (laissez faire, laissez passer) anwendet, regelt die Gerechtigkeit die Verhältnisse der Eigenthümer und Nicht-Eigenthümer, bestimmt den verhältnissmässigen Preis für die Arbeit des Landbaues und der anderweitigen Functionen, denn nur das Verhältniss zwischen Angebot und Nachfrage, mit Einem Wort, die Natur der Dinge konnte den beiderseitigen Werth bestimmen. Vor Allem aber darf der Staat nicht Manufacturen und Handel auf Kosten der Agricultur erweitern.

Diese Lehren gehören offenbar ganz der naturalistischen Grundrichtung der Zeit an, sie lassen das Sittliche im Natürlichen aufgehen und entbehren auf dem Gebiete des Rechts wie dem der öconomischen Ordnung eines bestimmten sittlichen Princips. Für die Rechte und Pflichten liegt offenbar in den Naturbedürfnissen und in dem Nutzen des Individuums und der Gesellschaft nur ein sehr unbestimmter Ausgangspunkt. Wohl aber mochte die Erkenntniss, dass die wahre Gerechtigkeit nothwendig mit dem gemeinsamen Nutzen verknüpft sei, für jene Zeit der Willkür in Politik und Oeconomie eine heilsame sein. Auf dem Gebiete der Politik bleiben sie in dem Gedanken eines naturgemässen patriarchalischen Despotismus stehen, der sich in dieser Zeit der innern Zerwürfnisse wunderlich ausnimmt. Es war ferner ohne Zweifel ein nothwendiger Fortschritt der öconomischen Betrachtung, dass man über den bisherigen Empirismus, welcher den Wohlstand in der Masse des Geldes sah, sich erhob und auf die natürliche Grundlage des öconomischen Processes, den Ackerbau und die natürlichen Bedürfnisse, als Ausgangspunkt der öconomischen Werthbestimmung zurückging. Aber auch hier bleiben sie bei dem Physischen stehen, betrachten die natürliche Grundlage als bleibenden Mittelpunkt und Wesen des Ganzen, verfolgen die

öconomische Werthbestimmung nicht in ihrer socialen und sittlichen Entwicklung in der Gesellschaft. Indem sie die Quelle des Wohlstands in der Natur suchten, übersahen sie zwar nicht das Moment der Arbeit und Selbstthätigkeit, verstanden aber nicht dasselbe hinreichend zu würdigen. In Rücksicht auf die practische Nationalöconomie haben sie das Verdienst, zuerst das Moment der natürlichen Freiheit des Individuums geltend gemacht zu haben, welches indess beschränkt wird durch den Vorzug, den sie der Landwirthschaft geben.

Zweite Periode.

Die Gefühlsmoral und die neuen socialen Theorieen.

Die naturalistische Grundrichtung der vorhergehenden Periode ist auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die vorherrschende; Voltaire mit den Encyklopädisten und dem systeme de la nature geben den Ton an. Aber daneben und dagegen erhebt sich um die Mitte des Jahrhunderts mit Rousseau eine Reaction, welche in der gepriesenen Aufklärung die Quelle alles Verfalles sieht und gegen den Naturalismus des Interesses die natürlichen und sittlichen Gefühle des Herzens geltend macht. Mit dieser Reaction hängt es wohl auch zusammen, dass die neuen Lehren jetzt mehr gegen den Staat als die Religion sich wenden, aber der eigentliche nähere Grund hiervon ist in den Zuständen des Staats selbst zu suchen. Bis gegen die Mitte des Jahrhunderts hin nämlich waren die schlimmen Eigenschaften Ludwigs XV weniger hervorgetreten. Allein jetzt war, wie Sismondi (vol. 29.) zeigt, die sociale Desorganisation bis zum Herzen der Regierung durchgedrungen: sie herrschte im Herzen des Monarchen selbst, dem es an allem Willen, an allem Charakter fehlte; er wurde von einem trägen Egoismus beherrscht, der ihm jede Anstrengung des Geistes widerwärtig machte; ein fähiger Minister konnte neben seiner herrschsüchtigen Maitresse nicht aufkommen. Die Sittenlosigkeit des Hofes stieg durch ihn zu einer nie gesehenen Unverschämtheit,

so dass sie das Glück vieler Familien des Bürgerstandes zerstörte und die höchste Autorität bei dem Volke in Verachtung brachte. Diese Laster des Königs und des Hofs wie dessen Luxus und Verschwendung überhaupt erschöpften die Finanzen und drückten das ganz verarmte Volk besonders der Provinzen mit neuen Steuern. Die in der Verwaltung überall herrschende Willkür erzeugte eine beständige Regung des Partheigeistes, obgleich das Gefühl und die Erinnerung der alten Rechte fast verschwunden war. Diese Missverhältnisse wurden durch die Oppositionsliteratur, welche unter diesen Umständen immer mehr Einfluss auf die öffentliche Meinung gewann, zum Bewusstsein der Nation gebracht; diese wurde gewohnt sich selbst von ihrer Regierung zu trennen und es verbreitete sich das Gefühl einer vollständigen socialen Auflösung. Unter solchen Umständen musste der Gedanke einer radicalen politischen und socialen Reform von selbst sich erzeugen und Raum gewinnen. In Rousseau tritt diese neue Gährung politischer Gedanken zuerst hervor: er sucht die Lehre von der Volkssouveränität, von der Freiheit und Gleichheit Aller auf die ethische Grundlage eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags zu stützen. Der Abt Mably und Morelly in seinem code de la nature gehen noch weiter; sie wollen durch neue sociale, social-öconomische, communistische Institutionen dem Elend und den Lastern der Gegenwart möglichst entgegentreten. Gesunde practische Reformideen verfolgt der edle Turgot, der auch in seinen Gedanken über Sittlichkeit und Recht über die Zeitgenossen sich erhebt.

Rousseau 1712—1778.

Er verdankt den ungemeinen Einfluss, den er auf die Zeitbildung ausübte, nicht der speculativen Kraft seiner Lehren, sondern der leidenschaftlichen Energie und Beredsamkeit, womit er seine Zeitgenossen zur Rückkehr zur Natur ermahnt und ihnen ihre ursprünglichen Rechte und Pflichten vorhält. Er steht zu der vorherrschenden Zeitbildung in einem zwiefachen Gegensatz, der in seiner individuellen Bildungsweise und Persönlichkeit begründet

ist, wie denn überhaupt seine Schriften nur aus seinem Leben, seinen Selbstbekenntnissen verstanden werden können. Dieser Gegensatz ist einerseits der des Genfer Protestanten, dessen religiös-sittliche Gefühle eine fromme Mutter geweckt hatte, gegen den von aller Religion abgewandten Naturalismus der Philosophen der vornehmen Gesellschaft und anderseits der des Genfer Bürgers und Mannes aus dem Volke gegen diese vornehme Gesellschaft überhaupt, gegen „diese milden rechtschaffenen Leute, welche mit Jedermann zufrieden sind, weil sie sich im Grunde um Niemand bekümmern, welche an einem gut besetzten Tische die Behauptung dass das Volk hungere, unwahr finden, — welche Gott mit der verdienstlichen Sanftmuth begabt hat, das Unglück Anderer zu ertragen.“ Aber sein Kampf nach beiden Richtungen hin ist keineswegs ein rein sittlicher und siegreicher, denn R. war selbst zu tief in der Entartung und in dem Naturalismus versunken, welche er bekämpfte. Früh aus dem elterlichen Hause entfernt und mit seinem lebhaften Naturell allen üblen Einwirkungen eines vagabundirenden Lebens Preis gegeben, vermochte er nicht vor den grössten Verirrungen einer undisciplinirten Sinnlichkeit sich zu bewahren. Da die Welt ihm nicht die Genüsse bot, die er so gierig suchte, so flüchtete er sich in die innere Welt seiner Phantasie, um hier wenigstens dem Genusse jener maasslosen Tugend-Eitelkeit sich hinzugeben, mit welcher er bei allen seinen Lastern und Verirrungen, die er ohne Scham enthüllt, sich für den besten aller Menschen zu erklären kein Bedenken trägt. Die Lebhaftigkeit seiner in der Einsamkeit und in diesem fortdauernden inneren Kampfe exaltirten Gefühle und Leidenschaften gab seinen Schriften eine eigenthümliche Beredsamkeit, eine besondere Anziehungskraft für seine Zeitgenossen: die Vereinigung sittlicher Gefühle mit der raffinirtesten Sinnlichkeit und eitler Selbstbespiegelung musste auch diejenigen reitzen, welche für eine reinere sittliche Lehre nicht empfänglich gewesen wären. Man wird ihm jedoch stets das Verdienst zugestehen müssen, dass er in einem Jahrhundert tiefer Corruption die reine Natur gegen die Unnatur, die Stimme des Gewissens und der sittlichen Gefühle gegen den Naturalismus, die Freiheit gegen den Despotismus mit allem Eifer verfochten hat. Als Denker aber ist R. originell nur

in der unklaren Vermischung der naturalistischen Ansichten, welche das vorherrschende Element ausmachen und meistens aus Montaigne und Mandeville geschöpft sind, mit dem Deismus, worin er vorzugsweise Clarke folgt. Wir versuchen den inneren Zusammenhang seiner Lehren über die menschliche Natur, das sittliche Leben, Recht und Staat darzulegen, soweit ein solcher bei der Unklarheit der Grundansichten sich erkennen lässt.

Die menschliche Natur überhaupt.

R. setzt in allen seinen Schriften die Freiheit und Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen voraus und hielt auch, wie er in dem Briefe an Beaumont selbst bemerkt, stets die Grundansicht fest, dass der Mensch vermöge seiner ursprünglichen Natur unschuldig und gut war, in der Gesellschaft jedoch durch das Denken und die Selbstsucht schlecht geworden ist. Aber er wird unklar und schwankt, wenn er die einzelnen Elemente der menschlichen Natur in ihrer Bedeutung zu würdigen sucht. In seinen beiden ersten Schriften, welche den Einfluss der Wissenschaften auf die Moralität und die Ursachen der Ungleichheit unter den Menschen zum Gegenstand haben, fasst er die menschliche Entwicklung rein naturalistisch auf, ignorirt ganz die Einwirkung der Vernunft und des Gewissens. In den späteren Schriften dagegen, worin er als Reformator der Sitten, der Erziehung, des Staats auftritt, erkennt er die Einwirkungen und Forderungen jener beiden höheren Mächte ausdrücklich an.

Am schroffsten macht er den Naturalismus geltend in der bezeichneten Schrift über die Ungleichheit der Menschen. Glücklich und gut, lehrt er hier, waren die Menschen nur in jenem ursprünglichen Naturzustande, worin die unschuldige Selbstliebe und das Mitleid herrschten. Mit der geselligen Entwicklung beginnt das Uebel, indem die Vernunft aus jener unschuldigen Selbstliebe die Eigenliebe, ein künstliches Gefühl erzeugt; der Mensch wird durch das Denken ein entartetes Thier. Mit der fortschreitenden intellectuellen und socialen Kultur verschwand alle Natur und Wahrheit und hiermit alles Gute im Menschen, bis zuletzt dieser durchaus unsittliche Zustand der Gegenwart

eintrat, worin Ehre, Freundschaft, Tugend, Alles nur ein künstliches Spiel und Maske ist, während die Selbstsucht Jeden treibt, dem Anderen zu schaden. — Diese naturalistischen Ansichten verschwinden auch später nicht ganz. So wird z. B. im 2. Buch des Emile noch mit Mandeville hervorgehoben, dass nur die Schwäche den Menschen gesellig mache und dass selbst im Mitleid noch Selbstsucht stecke.

Dagegen ergiebt sich im 4. Buch des Emile auf der Grundlage der vom Savoyischen Vicar vorgetragenen deistischen und spiritualistischen Ansicht, dass der Mensch ursprüngliche sittliche und gesellige Gefühle habe, dass seine Begeisterung für die Tugend in keinem Verhältniss zu seinem Privatinteresse stehe, dass es wenige von diesen Leichnams-Seelen gebe, unempfindlich gegen alles Gerechte und Gute, was ausser ihrem Interesse liegt. Der Mensch besitze im Gewissen ein angeborenes sittliches Princip, eine göttliche Stimme, einen Instinct der Seele, einen zuverlässigen Führer, der niemals täuscht. In diesem Sinne vertheidigt er denn auch, von seinem Tugend-Enthusiasmus erfüllt, in dem Briefe an d'Alembert die Ursprünglichkeit der sittlichen Gefühle, besonders auch das der Schamhaftigkeit „gegen diese Philosophie, welche den Schrei der Natur und die einmüthige Stimme des Menschengeschlechts ersticken will". Aber er ist weit entfernt, diese Ansicht in Rücksicht auf die Liebe durchzuführen, lehrt vielmehr anderwärts, ganz ähnlich wie Mandeville: „das Moralische in der Liebe ist in der That ein künstliches Gefühl. Alles ist nur Illusion in derselben, dieses Schöne ist nur das Werk unserer Irrthümer.

Mit dieser Lehre vom Gewissen aber geräth nun R. in einen zwiefachen Widerspruch. Einerseits soll das Gewissen, dessen Acte nicht Urtheile, sondern selbständige Gefühle unseres Inneren sind, alle von aussen kommenden Begriffe und die Urtheile erst würdigen und so unser Betragen leiten. „Alles was ich als gut fühle, ist gut" (Emile). Im Widerspruch hiermit sieht er sich genöthigt anzuerkennen, dass die Stimme des Gewissens nur zu häufig mit der der Leidenschaften verwechselt werde; wir sollen in der Erziehung, ermahnt er uns, die Gefühle fürchten, die dem Urtheil, welches sie würdigt, vorausgehen, denn das Gute sei immer nur ein solches, wenn die Vernunft es aufklärt. Noch

schroffer tritt dieser zwiefache Widerspruch gegen jene Lehre vom Gewissen und gegen die naturalistische Ansicht von der Verderblichkeit des Wissens hervor in Aeusserungen des Briefes an Beaumont, die an Malebranche erinnern. „Die Liebe der Ordnung, entwickelt und bethätigt, trägt den Namen des Gewissens, aber das Gewissen entwickelt und bethätigt sich nur mit der Einsicht. Nur durch diese gelangt der Mensch dazu, die Ordnung zu kennen, und nur wenn er sie kennt, leitet ihn das Gewissen sie zu lieben. Das Gewissen ist nichtig in dem Menschen, der nichts verglichen, der nicht seine Verhältnisse erkannt hat". R. sucht den offenbaren Widerspruch dieser Lehre mit der früheren, dass die Entwicklung der Einsichten und der Laster stets gleichmässig fortschritt, durch die Distinction zu beseitigen: nicht bei den Individuen, sondern bei den Völkern. Allein hiermit ist jener Widerspruch nur etwas verhüllt, denn die Entwicklung der Völker konnte keine andere sein als diejenige, die in der menschlichen Natur des Individuums liegt und es ist unmöglich, dass die Einsicht stets mit dem Laster fortschritt, wenn das Gewissen, welches zugleich mit der Vernunft sich entwickelt, wesentlich zur menschlichen Natur gehört.

Das sittliche Leben.

Bei einer so unklaren Auffassung der menschlichen Natur mussten auch die ethischen Ansichten im Unklaren bleiben. Bei allem seinem Tugend-Enthusiasmus fasst er doch mit Montaigne und dem Naturalismus seiner Zeit das sittliche Ziel und die sittliche Selbstthätigkeit nur in passiver und negativer Form auf, und findet im menschlichen Leben überhaupt nur Schwäche und Elend. Wir haben, bemerkt er, nur sinnliche Genüsse, denen kein Werth beizulegen ist und Freuden der Einbildung und Hoffnung, die im Besitz verschwinden, und doch werden wir durch Schmerz und Lust immer von Neuem zu Wünschen und dem schmerzlichen Gefühl der Entbehrung getrieben. Unser Elend besteht in dem Missverhältniss unserer Wünsche und Fähigkeiten. Die Einbildung erweitert für uns das Maass des Möglichen und erregt unsere Begierden, aber der Gegenstand, welcher anfangs unter der Hand zu sein schien, flieht geschwinder als man ihn verfolgen kann,

und glaubt man ihn erreicht zu haben, so verändert er sich und erscheint in weiter Ferne von uns. Gerade durch diese Arbeit für die Erweiterung unseres Glücks verwandeln wir dasselbe in Elend. An alle gegenwärtige und künftige Dinge, an alle Menschen hängen wir uns und werden verletzbar für dieses erweiterte Gebiet unseres Daseins. Das Uebel liegt in uns selbst, beseitige unsere verderblichen Fortschritte, Irrthümer, Laster und Alles ist gut. Abgesehen von Kraft, Gesundheit und gutem Gewissen bestehen alle anderen Güter dieses Lebens nur in der Meinung; ausser Körperschmerzen und Gewissensbissen sind alle andern Uebel nur eingebildete.

Das sittliche Ziel besteht demnach in dem Gleichgewicht zwischen Willen und Kraft, Begierden und Fähigkeiten, also besonders in der Verminderung unserer Begierden, denn hierdurch stärken wir die Kräfte, nicht durch Erweiterung der Fähigkeiten; durch diese vermindern wir jene und erweitern nur unsern Stolz. Was den Menschen wesentlich gut macht, ist: wenig Bedürfnisse zu haben und sich wenig mit Anderen zu vergleichen. R. lehrt demnach mit Montaigne, dass wir uns selbst beschränken und zur Natur zurückkehren sollen, denn jener verderbliche Zwiespalt zwischen unseren Begierden und Fähigkeiten sei desto geringer, je näher wir dem natürlichen Zustande bleiben. R. verwahrt sich indess schon in seiner früheren Schrift gegen die Beschuldigung, als wolle er die Menschen zu einem ganz rohen Naturzustande zurückführen und bezeichnet als den glücklichsten und besten Zustand, freilich sehr unbestimmt, diejenige Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, welche zwischen der Trägheit des ursprünglichen Zustandes und der muthwilligen Wirksamkeit unserer Eigenliebe eine richtige Mitte hält. Näher bezeichnet er das sittliche Ziel in dem Briefe an d'Alembert. Der Mensch soll in gesitteten häuslichen Verhältnissen, in der Erfüllung seiner Pflichten innerhalb dieses engeren Kreises sein Glück finden und sein gutes Gewissen den Geschmack an frivolen Vergnügungen beseitigen; im fortdauernden Genuss der süssesten Gefühle der Natur soll er alle künstlichen Freuden, besonders auch die des Theaters und der Wissenschaft vermeiden. Das Theater nähre in uns die Neigungen und Leidenschaften, welche wir unterdrücken sollten, mache uns

noch schlechter und unglücklicher als wir schon sind. In den Wissenschaften sieht R. nur Träume, leere Einbildung, Eitelkeit. Die Studien nutzen den Körper ab, erschöpfen den Geist, schwächen den Muth; schon das zeigt, dass sie nicht für den Menschen bestimmt sind. Der Reiz des Studiums macht dem Philosophen bald jede andere Neigung zuwider, Familie, Vaterland werden für ihn Worte ohne Sinn, und mit dieser Gleichgültigkeit für alles Uebrige wird die Eigenliebe stärker. Selbst der religiöse Fanatismus ist R. (gegen Bayle) lieber als der raisonnirende philosophische irreligiöse Geist; jener sei eine grosse das Herz erhebende Leidenschaft, welche man nur besser leiten müsse, um daraus die höchsten Tugenden zu ziehen, dieser aber verweichliche, erniedrige die Seelen, concentrire alle Leidenschaften in ein niedriges besonderes Interesse, in eine heimliche Selbstsucht überhaupt und zerstöre die guten Sitten. Die Wissenschaften und Künste überhaupt ersticken im Menschen das Gefühl der ursprünglichen Freiheit, für welche er geboren zu sein scheint; sie bewirken einen Firniss für die Laster, den Schein aller Tugenden, aber nicht den Besitz einer einzigen.

Fragen wir in Rücksicht auf das sittliche Ziel näher, in wiefern und wie sollen denn die Begierden und Leidenschaften bekämpft werden? so dringt R. keineswegs auf sittliche Reinheit nnd Unschuld. Wir sollen die Leidenschaften nur bis zu einem gewissen Grade, aber nicht ganz unterdrücken, denn „es wäre eitel und lächerlich, das Werk Gottes verbessern zu wollen. Alle Leidenschaften sind gut, wenn man nur Herr derselben bleibt, alle sind schlecht, wenn sie uns beherrschen. Das Gewissen verbietet uns nicht, durch dieselben in Versuchung zu gerathen, wohl aber uns besiegen zu lassen. Wenn Jemand die Frau eines Andern liebt, hat er keine Schuld, so lange er diese unglückliche Leidenschaft dem Pflichtgesetz unterworfen hält, aber Schuld hat der, welcher seine Frau so liebt, dass er dieser Liebe Alles aufopfert. Gehört nun aber die Tugend, wie R. sich ausdrückt, einem Wesen an, welches seiner Natur nach schwach und durch seinen Willen stark ist, so fragt sich, woher soll es die Willensstärke nehmen, um den Versuchungen zu widerstehen? Es bleibt da offenbar nichts übrig, als denselben aus dem Wege zu gehen,

gehen, und in diesem Sinne stellt R. in den Bekenntnissen (B. II.) als den einzigen practisch-moralischen Grundsatz auf: „die Gelegenheiten zu vermeiden, welche unsere Pflichten unseren Interessen entgegenstellen, welche uns unser Gut in dem Uebel Anderer zeigen, denn sicher ist es, dass, welche Liebe der Tugend man auch mitbringt, doch in solchen Lagen früher oder später man schwach wird, ohne es zu merken, dass man in der That ungerecht und böse wird, ohne aufgehört zu haben in der Seele gerecht und gut zu sein“. Als ob die böse That und die gute Absicht unschuldiger Weise vereinigt sein könnten! Wie wenig hat eine sittliche Gesinnung zu bedeuten, welche unmerklich in Selbstsucht übergeht! Da die Tugend also, den Leidenschaften gegenüber, so schwach ist, so sollen wir, räth R., Leidenschaft der Leidenschaft engegensetzen, nicht stets uns mit Anderen vergleichen und besonders auch die kleinen Fehler vermeiden, denn wenn wir dies thäten, so hätten wir, meint er, selten nöthig tugendhaft zu sein. Hieraus geht wiederum hervor, dass das Ziel der Tugend, nach R., nur ein negatives und subjectives ist, wie er denn auch ausdrücklich die negativen Tugenden, Niemand Böses zu erzeigen, für die erhabensten erklärt, weil sie ohne Ostentation, ohne jene süsse Befriedigung seien.

Demnach haben auch Rousseau's pädagogische Grundsätze neben ihrer bekannten naturalistischen Richtung nur einen negativ-ethischen Charakter. Wir sollen den Zögling von der Gesellschaft absondern und die Natur walten lassen; es handle sich nicht darum, den Charakter eines Kindes zu ändern, sein Naturell zu beugen, denn um das zu vollbringen, müsse man die Organisation und das Temperament ändern können, was unmöglich sei. Die erste Erziehung soll desshalb bloss negativ sein, das Herz vor Laster, den Geist vor Irrthum schützen. „Könntest du es dahin bringen, nichts zu thun und nichts geschehen zu lassen und deinen Zögling gesund und kräftig bis zum Alter von zwölf Jahren bringen, ohne dass er seine rechte Hand von der linken zu unterscheiden wüsste, so würden sich vor deinen ersten Lehren die Augen seines Verstandes öffnen und er würde der weiseste Mensch werden. — „Uebe seinen Körper, seine Organe, seine Sinne, aber halte seine Seele müssig, so lange es sich thun lässt.“ — Wie sehr verräth

diese Ansicht einen unklaren Begriff der Entwicklung der sittlichen Natur!

Wir sehen R. in allen späteren Schriften bemüht, das active Princip des Gewissens zur Anerkennung zu bringen; allein so wenig er im Leben die sittliche Freiheit zu erringen vermochte, eben so wenig gelingt es ihm in der Betrachtung über den Subjectivismus des Gefühls hinauszukommen und das active sittliche Princip durchzuführen, weil er die Fähigkeiten der Vernunft als der Selbstsucht anheimgefallen schwächen zu müssen glaubt. Auch auf dem politischen Gebiete gelingt es ihm nicht, das sittliche Princip des Willens festzuhalten.

Recht und Staat.

Seine drei zu verschiedenen Zeiten geschriebenen Abhandlungen, die über die Ursache der Ungleichheit 1753, die über die politische Oeconomie 1755 und die über den geselligen Vertrag 1761 ergänzen in gewisser Beziehung einander, stimmen aber in ihrem ethischen Standpunkt nicht ganz überein. Die erstere betrachtet streng naturalistisch den bürgerlichen Zustand überhaupt als einen naturwidrigen und kennt keine Heilmittel gegen die universelle sociale Entartung. Die zweite beseitigt die letztere ganz leicht auf dem rein ethischen Wege durch den naturgemässen sittlichen Staat. Die dritte entwickelt näher die Idee und die Bedingungen desselben, hält aber den ethischen Gesichtspunkt nicht streng fest.

In der ersten schon angeführten Schrift zeigt er, wie von jenem glücklichen Naturzustande aus, in welchem Jeder dem Anderen gleich war, die Alles umkehrende Ungleichheit der Menschen in drei Abstufungen sich entwickelt habe: zuerst durch die Anerkennung des Eigenthums, dann durch die Institution der Obrigkeit und zuletzt durch die Veränderung der gesetzmässigen Gewalt in eine willkürliche. Aus einer geschickten Usurpation machten die Reichen und Mächtigen ein unantastbares Recht und unterwarfen die Völker der Arbeit und dem Elend. So komme es denn zuletzt dazu, dass unter den civilisirten Völkern, offenbar jedem Naturgesetz entgegen, das Kind dem Greise Befehle giebt,

dass ein Schwachkopf den verständigen Mann leitet und eine Handvoll Leute im Ueberflusse schwelgt, während die hungrige Menge des Nöthigen entbehrt.

In der Abhandlung über die politische Oeconomie ist die rein ethische Auffassung vorherrschend. Der politische Körper wird bezeichnet als ein organisirtes und moralisches Wesen, dessen allgemeiner Wille, stets auf die Erhaltung und das Wohlsein des Ganzen und jedes Theils gerichtet, für alle Mitglieder des Staats die Regel des Gerechten und Ungerechten, Quelle des Gesetzes ist. Dem Gesetz allein verdanken die Menschen das Wunder, dass zugleich die öffentliche Freiheit des Individuums und die Autorität der Regierung sicher gestellt wird; dasselbe stellt auch die natürliche Gleichheit unter den Menschen her. Der allgemeine Wille wird erfüllt durch die Vaterlandsliebe der Einzelnen, welches süsse lebendige Gefühl alle Kraft der Eigenliebe mit der ganzen Schönheit der Tugend vereinigt. Dass die Bürger ihr Vaterland lieben, dazu ist nöthig, dass es ihnen theuer gemacht werde durch die Fürsorge der Regierung, indem diese jene Missverhältnisse besonders die der enormen Ungleichheit, diese offenbarsten Ursachen der Entartung des Volks, des gegenseitigen Hasses der Bürger beseitigt. Die Hauptsache aber ist die öffentliche Erziehung der Jugend zur Vaterlandsliebe. R. findet es hier nicht so schwierig, in eine hohe Tugend umzubilden diese gefährliche Gemüthsbeschaffenheit, woraus alle Laster entstehen, die Selbstliebe und zwar dadurch, dass man die Kinder übt, ihre eigene Existenz als einen Theil der Existenz des Vaterlandes anzusehen. R. hat hierbei die Republiken des Alterthums vor Augen und berührt gar nicht die Widersprüche dieser Auffassung mit der der vorhergehenden Abhandlung.

In der Schrift über den geselligen Vertrag oder die Principien des Staatsrechts führt R. den im Emil ausgesprochenen Gedanken aus, dass Alles darauf ankomme, die persönliche Abhängigkeit, aus welcher alles Unheil im Staate hervorgehe, umzuwandeln in die bloss gesetzliche, welche alles Gute hervorbringe. Die sociale Ordnung sei ein heiliges Recht, worauf alle andere Rechte sich gründen. Da das Recht nicht aus der Natur sich ergebe, denn Niemand habe eine natürliche Autorität über seines Gleichen und

die Gewalt des Stärkeren vermöge nicht ein Recht hervorzubringen, so müsse dasselbe in Verträgen seine Grundlage haben. Diese sei jedoch nicht mit H. Grotius in einem Vertrage des Königs mit seinem Volke zu suchen, denn ein solcher setze ja eine politische Existenz beider Theile voraus; dem Vertrage oder Acte, wodurch ein Volk sich ein Oberhaupt wählt, müsse vorausgegangen sein der, wodurch das Volk ein Volk ist, der ursprüngliche gesellige oder bürgerliche Vertrag. Wir fassen ins Auge seine Grundgedanken über den Inhalt und das Wesen dieses Vertrags, dann die über die Souveränität des Volks, die Gesetzgebung und die Constitution der Regierung, welche er daraus ableitet.

R. geht also zurück auf den staatsbildenden Act oder die bürgerliche Vereinigung und setzt das Wesen derselben in die gegenseitige Verpflichtung Aller oder des Gemeinwesens mit jedem Einzelnen, dass er mit seiner Person, seinen Gütern der Gemeinschaft sich ganz hingebe und dagegen durch diese Schutz erlange. „Durch diesen Act wird hervorgebracht der sittliche Staatskörper, Republik genannt, und erhält durch ihn seine Einheit, sein gemeinschaftliches Ich, sein Leben und seinen Willen. Das Individuum empfängt durch diesen Act die moralische Freiheit, welche es zum Herrn seiner selbst macht und seinen Handlungen die Moralität giebt, denn dann erst, wenn der Mensch die Stimme des Rechts und der Pflicht vernimmt, sieht er sich genöthigt, seine Vernunft zu Rathe zu ziehen und der Gehorsam gegen das Gesetz, welches man sich vorgeschrieben hat, ist Freiheit. Ferner gewinnt er durch denselben, indem er seine natürliche Freiheit und das unbeschränkte Recht auf Alles verliert, die bürgerliche Freiheit, welche durch den allgemeinen Willen beschränkt ist und das Eigenthumsrecht von Allem, was er besitzt". Die Hauptsache aber ist, dass die Hingebung an die Gemeinschaft oder der Gehorsam gegen den allgemeinen Willen derselben nicht aufhebt die persönliche Freiheit, denn einerseits gehorcht Jeder nur sich selbst, indem er dem Staat oder dem allgemeinen Willen, in welchen auch der seinige eingeschlossen ist, gehorcht und andererseits kann Jeder vollständig über seine Person und seine Güter verfügen, in so fern sie nicht durch die Bedürfnisse des allgemeinen Willens in Anspruch genommen werden. Mit dieser Freiheit ist verbunden

eine moralische gesetzmässige Gleichheit, da Alle unter denselben Bedingungen verpflichtet sind und dieselben Rechte geniessen sollen (II, 4).

Das Subject dieses politischen Körpers oder seines allgemeinen Willens ist das Volk, dessen Souveränität also im Begriff dieses Collectiv-Wesens liegt. Denn dasselbe kann wohl seine Macht, nicht aber seinen Willen übertragen, folglich nur durch sich selbst repräsentirt werden. Auch kann dasselbe nicht zu etwas sich verpflichten, was jenem heiligen ursprünglichen Vertrage wodurch es selbst existirt entgegen wäre, wie z. B. die Unterwerfung unter einen anderen Souverän, eine einzelne Person. Auf seine Freiheit verzichten, das hiesse auf die Moralität, auf die Rechte und Pflichten der Menschheit verzichten. Allerdings aber hat die Souveränität des Volks ihre Gränzen, denn jener allgemeine Gesammt-Wille kann seiner Natur nach nur die Gegenstände des gleichen Interesses Aller, das worin alle besonderen Interessen übereinstimmen, das Wohl des Volks umfassen, nicht einen bestimmten Gegenstand, eine Thatsache, ein Individuum, denn hierfür würde kein gemeinschaftliches Interesse, also auch die nöthige Uebereinstimmung des allgemeinen Willens nicht vorhanden sein. Hierin liegt ein neuer Grund für die Souveränität des Volks, denn der besondere Wille einer Person kann nicht allgemein und dauernd mit dem allgemeinen Willen übereinstimmen, weil er stets zum Vorziehen besonderer Interessen geneigt ist.

Bildet nun der auf das gemeinsame Wohl gerichtete allgemeine Wille des Volks oder des Staatskörpers das, was wir Gesetz nennen, so fragt sich nach welchen Motiven, Zwecken, Principien bestimmt sich derselbe? Der wahrhaft allgemeine Wille in der bezeichneten Bedeutung (volonté générale) bemerkt zunächst R., ist wohl zu unterscheiden von dem Willen Aller (volonté de tous), nach welchem Jeder sein besonderes Interesse, nicht das gleiche Aller verfolgt. Hierdurch aber ist die Selbstsucht nur bis zu einem gewissen Grade ausgeschlossen, nicht eine sittliche Erhebung gefordert, denn R. bemerkt ausdrücklich (II, 4): Alle wollen beständig das Glück eines Jeden von ihnen nur darum, weil Jeder zugleich für sich und die Anderen arbeitet, weil Jeder,

indem er für Alle votirt, nur an sich denkt. Ferner bezeichnet R. als den Zweck der bürgerlichen Vereinigung die Erhaltung und das Wohlsein der Individuen (III. 9), und als den höchsten Zweck der Gesetzgebung, dass sie die grössten aller Güter, die Freiheit und Gleichheit zum Gegenstande habe (II. 11). Auch fordert er, mit Montesquieu, dass die Gesetze auf allen Punkten den natürlichen Verhältnissen des Landes und dem Charakter seiner Bewohner angemessen sein sollen. Von einem ethischen Princip des Gesetzes ist nirgends die Rede, obgleich er bemerkt, dass die guten Sitten von der Gesetzgebung abhängig und der wichtigste Gegenstand derselben seien (IV, 11, II, 12). Da die Sitten, lehrt er, durch die Ansichten bestimmt werden, so handele es sich darum, diese zu berichtigen, worauf hauptsächlich Censoren einwirken sollen (IV 7). Auch soll der Souverän die Artikel eines bürgerlichen Glaubensbekenntnisses bestimmen, jedoch nicht insofern sie religiöse Glaubenssätze sind, sondern als sociale Ansichten, ohne welche es unmöglich ist, aufrichtig die Gesetze und die Gerechtigkeit zu lieben und nöthigenfalls das Leben für seine Pflichten zu opfern; sie beschränken sich auf den Glauben an Gott, Vergeltung nach dem Tode, die Heiligkeit des geselligen Vertrags und der Gesetze und die Ausschliessung der Intoleranz.

Ist der allgemeine Volkswille seiner Natur nach auf die gesetzgebende Thätigkeit beschränkt, so bedarf er zur Ausführung der Gesetze einer besonderen Macht, der Regierung. Das innere ethische Verhältniss derselben zum Volke bestimmt R. in folgender Weise (III, 1). „Der politische Körper hat dieselben wesentlichen Ursachen oder Triebfedern, wie jede freie Handlung: eine moralische, den Willen, welcher die Handlung bestimmt, also die gesetzgebende Gewalt, die nur dem Volk angehören kann und eine physische Ursache, die ausübende Macht, welche den Willen ins Werk setzt nach der Leitung des allgemeinen Willens; diese ist die Regierung, welche also die Uebereinstimmung zwischen dem Souverän und den Unterthanen vermittelt". Der Act nämlich, wodurch ein Volk einem Oberhaupt sich unterwirft, ist kein Vertrag, sondern ein Auftrag, ein übertragenes Amt, welches die Regierung im Namen des Volks verwalten soll. Dieses kann die übertragene Macht modificiren, beschränken nnd zurücknehmen, wenn es ihm

gefällt, denn die Veräusserung eines solchen Rechts würde unverträglich mit der Natur des socialen Körpers und dem Zweck der Vereinigung sein. Damit jedoch der Körper der Regierung eine besondere Existenz, ein reelles „von dem Staatskörper überhaupt verschiedenes" Leben habe, damit alle Mitglieder derselben in Uebereinstimmung handeln und ihrem Zweck entsprechen können, so bedarf es für dieselben eines besonderen Ichs, einer gemeinschaftlichen Sensibilität, eines auf ihre Erhaltung gerichteten Willens, eines Fürsten. Je grösser der Staat ist, desto unabhängiger muss die Regierungsgewalt gestellt sein. Die Monarchie, Aristokratie u. s. w. sind jedoch nur verschiedene Formen der Regierung, nicht der Constitution des Staats überhaupt, denn diese wird wesentlich bestimmt durch die souveräne Autorität, die gesetzgebende Macht, in welcher das Princip des politischen Lebens liegt (III, 11). Damit nun die Regierung niemals die souveräne Macht usurpiren könne, sollen periodische vom Oberhaupt unabhängige Volksversammlungen gehalten werden, während deren die der Regierung übertragene Macht aufhört (III, 14.). — Die Kennzeichen der guten Regierung findet R. nicht in ethischen Wirkungen, sondern in dem Zuwachs der Bevölkerung (III, 9).

Es muss auch auf diesem Gebiet das Verdienst Rousseau's anerkannt werden, dass er zuerst das Princip des sittlichen Volkswillens als das Wesen des Staats entschieden und positiv geltend zu machen suchte; ohne diese sittliche Grundlage hätte seine Schrift schwerlich diese unermessliche Einwirkung ausgeübt. Allein das ethische Princip ist nicht durchgeführt. Der Wille des politischen Körpers geht, wie oben gezeigt wurde, weder aus sittlichen Motiven hervor, noch ist er auf positive ethische Zwecke gerichtet; er wird aufgefasst als ein subjectiv-willkürlicher, da der Wille von heute nicht durch den von gestern verpflichtet ist und immer von Neuem die ganze Staatsordnung umstürzen kann, (III, 11) ja selbst den Grundvertrag aufzulösen und sich selbst zu schaden berechtigt ist (III, 18, 11, 12). Der souveräne Wille des Volks hat hier nicht die feste sittliche Grundlage wie bei Milton. Auch ist nicht einzusehen, wie dieser Wille in der That seinen Zweck, das allgemeine Wohl stets und nothwendig erreichen soll, denn nicht nur erkennt das Volk selten, was für es selbst

gut ist, (II, 6) sondern es ist auch schwer, seine Anerkennung für weise Gesetze zu erlangen (ib. 7), und doch ist das Heil des Staats auf die schwankende Spitze der Stimmen-Majorität des Volks gestellt. Ferner wird die Regierung, dem Volkswillen gegenüber, zu einem physischen Organ herabgewürdigt. Die von R. aufgestellte Analogie ist durchaus verfehlt, denn es lassen sich für jede freie Handlung eben so wenig wie für den Staatskörper zwei Ursachen, die moralische und die physische trennen. Die „Ursache", welche eine sittliche Handlung ausführt, muss eben sowohl eine moralische sein, als die, welche den Willen bestimmt, weil diese Ursache nur in der sittlichen Persönlichkeit liegen kann. Hört die sittliche Energie auf, nachdem die Willensbestimmung entworfen ist, so kommt die Handlung nimmermehr zur Ausführung. Folglich wird, der richtigen Analogie zufolge, die Regierung, welcher doch auch R. eine gewisse Persönlichkeit zugesteht, einen sittlichen Willen in Anspruch nehmen müssen. Eine Regierung blos als physisches abhängiges Organ des momentanen souveränen Volkswillens gedacht würde ohne die moralische Bedeutung auch keine actuelle oder physische haben, d. h. sie würde dem Gesetz keinen Gehorsam verschaffen können. Einer solchen Regierung gegenüber hat das Volk nur Rechte, keine Pflichten. Allerdings sind nach der Theorie die Individuen zum Gehorsam gegen das Gesetz, folglich auch gegen die kraft des Gesetzes bestehende Regierung verpflichtet, allein das Volk als Gemeinschaft, — welches in Zeiten der Anarchie zu repräsentiren jede Fraction desselben in Anspruch nimmt —, ist souverän, hat nicht diese Verpflichtung. Auch können die einzelnen Fractionen oder Repräsentanten desselben um so leichter von dieser Verpflichtung sich dispensiren, da dieselbe nur den Gehorsam gegen das Gesetz zum Gegenstand hat, nicht den gegen die Regierung, sobald diese etwas befiehlt, was ihnen dem Gesetz nicht zu entsprechen scheint; der Ungehorsam gegen die Regierung wird mit dem Gehorsam gegen das Gesetz gerechtfertigt und hiermit ist die Regierung den Leidenschaften der Partheien Preis gegeben.

R. hat also das Problem, welches er sich stellte, die politische Freiheit mit wahrhafter Abhängigkeit vom Gesetz zu vereinigen, nicht gelöst, weil seine Theorie, weit entfernt den Begriff des

sittlichen Staatswillens festzuhalten, durch den Kampf gegen die unsittlichen politischen Zustände seiner Zeit ihre abstract-einseitige Richtung erhält. Um nämlich der verhassten persönlichen Abhängigkeit von der Staatsgewalt zu entgehen, möchte R. das Gesetz selbst zum Herrscher erheben. Da dieses aber einer Macht und Autorität bedarf, so macht er den durch das gemeinsame Interesse geleiteten Volkswillen zum Souverän. Als ob die Macht eines solchen Volkswillens eine unpersönliche wäre! Er bemerkt in seinem Eifer nicht, dass er hiermit jede sittliche feste Grundlage eines Staats untergräbt und den ganzen Staat doch wieder dem Einfluss einzelner Persönlichkeiten unterwirft. Es entgehen ihm daher auch die Widersprüche, in welche seine künstliche keineswegs naturgemässe Theorie sich verwickelt. Das Volk soll im Gegensatz zur Regierung souveräner Herrscher und doch auf die gesetzgebende Gewalt beschränkt sein. Hierin liegt ein zweifacher Widerspruch: eine Staatsgewalt welche nur Gesetze geben, nicht handeln darf, ist nicht eine souveräne Macht, und anderseits ist die Gewalt des Volks, welcher von R. das Recht zugestanden wird die Regierung ein- und abzusetzen, zugleich die höchste ausführende Staatsgewalt — ein Widerspruch, der nicht ganz unbemerkt bleibt, aber durch ein Sophisma beseitigt wird (III, 17). Wenn endlich R. erklärt, dass die Republik, zu welcher doch die Theorie auf das Entschiedenste hinführt, eigentlich niemals existirt habe und existiren könne, dass sie gegen die Naturordnung sei, nur für Götter, nicht für Menschen passe, so steht dies im directesten Widerspruch mit den Erklärungen seiner Theorie (I, 1), dass sie mit dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit den des Naturgemässen vereinigen und die Menschen nehmen wolle, wie sie sind. Aber Rousseau's extravagante Natur vermochte das letztere eben so wenig als die Idee der Gerechtigkeit durchzuführen.

Mably 1709—1785.

Wir besitzen von ihm eine grosse Menge von philosophischen Schriften, unter denen die principes de morale und principes de la législation (1776) die bedeutendsten sind. In seinen unklaren Ansichten über die menschliche Natur stimmt er so ziemlich mit

Rousseau überein, mit dem Unterschiede, dass er mehr den wohlthätigen Einfluss der Vernunft hervorhebt und stärker gegen die religiöse Moral polemisirt, weil sie die Menschen gelehrt habe, mitten unter ihren Lastern ruhig zu schlafen und die socialen Tugenden zu verachten. Da wir daher das Gewicht der Laster aller Generationen tragen, so sollen wir vor allen Dingen unsere Vernunft ausbilden, um innere Ruhe zu gewinnen und die Dinge richtig schätzen zu lernen, sollen die Natur erkennen und zu ihr zurückkehren. Die Natur aber, lehrt er, knüpfte unser Glück und unsere socialen Tugenden an die Erhaltung der Gleichheit, denn die Ungleichheit des Vermögens und des Standes zersetzt gewissermassen die natürlichen Gefühle des menschlichen Herzens; indem sie übermässige Begierden erzeugt, erfüllt sie den Geist mit Vorurtheilen, ehrgeizigen Leidenschaften, Uneinigkeit und Hass. Zwar theilt auch die Natur ihre Gaben ungleich aus, jedoch nicht in dieser übermässigen Ungleichheit. Nicht die Natur hat dem Menschen die beiden Laster gegeben, welche am meisten zu seinem Unglück beitragen, Ehrgeiz und Habsucht, denn im Anfang der Gesellschaft hatten dieselben keinen Gegenstand. Die Nationen waren zuerst Nomaden, konnten also kein Eigenthum haben, die Natur lud ein zur Gemeinschaft der Güter; man arbeitete zusammen, folglich musste man auch in Gemeinschaft erndten.

Die Kunst des Gesetzgebers besteht gegenwärtig darin, Ehrgeiz und besonders Habsucht eingeschlummert zu erhalten; die letztere hat durch das Eigenthum und schlechte Gesetze eine so ungeheure Stärke erlangt, dass sie nicht offen bekämpft werden kann, ohne hierdurch neue Stärke zu erlangen; unübersteigliche Hindernisse setzen sich jetzt der Einführung der Gütergemeinschaft entgegen. In jedem Staate also, wo das Eigenthum einmal eingeführt ist, muss man dasselbe als die Grundlage der Ordnung, des Friedens und der öffentlichen Sicherheit ansehen. Die Gesetzgebung muss sich darauf beschränken, den übeln Einwirkungen der Ungleichheit engegen zu arbeiten. Reichthum soll kein Recht zu Aemtern gewähren und diese sollen so vertheilt werden, dass man sie ohne Besoldung ausüben kann. Testamente soll es nicht geben und das Gesetz über die Güter des Sterbenden verfügen. Die Aufwands-Gesetze sollen sich auf Alles erstrecken und die

Künste in einer gewissen Einfachheit und Derbheit bleiben, welche ihnen so wohl steht. Auch der Ehrgeiz, obgleich er geschickt geleitet manche bürgerliche Tugenden erzeugt, muss durch die Gesetzgebung möglichst beseitigt werden, indem sie die verschiedenen Klassen der Gesellschaft mehr gleich stellt. Der Adel wird weniger hochmüthig sein, wenn er weiss, dass er in gewissen Fällen einem Tribunal von Bürgern unterworfen ist.

In Rücksicht auf die socialen Tugenden verweist M. auf die Gesetzgebung der Republiken des Alterthums. Die Sitten des Volks sollen durch eine angemessene öffentliche Erziehung erhalten werden. Auf die Religion legt M. grosses Gewicht. Die erste Tugend der Kinder ist Ehrfurcht vor ihren Eltern und Erziehern; hieraus muss Vertrauen und Freundschaft entstehen, ohne welche jede Erziehung unvollkommen ist. Durch alle mögliche gemeinschaftliche Uebungen sei der Müssiggang verbannt, der die Jünglinge der Gegenwart zum Rausch und zur Wollust führt. Später soll die Vernunft ausgebildet werden, damit der junge Mensch in sich selbst Waffen finde, seine Leidenschaften zu bekämpfen. Jene erhabene Intelligenz, welcher wir alle unsere Wissenschaften und Künste verdanken, welche eine zweite Schöpfung für uns bewirkte, wird nicht unfähig sein, uns den Weg zur Selbsterkenntniss, zum Glück zu zeigen.

Diese Ansichten sind nicht roh zu nennen, aber sie entbehren aller Originalität und principiellen Begründung. Viel weiter ging schon zu derselben Zeit

Der code de la nature 1758.

Der Verfasser dieser Schrift ist nicht Diderot, wie man früher meinte, sondern ein gewisser Morelly, der auch in einem Gedicht la Basiliade ähnliche Ansichten aufgestellt hatte. Sie will die Menschen zur Natur zurückführen durch Einführung der Gütergemeinschaft; wir beschränken uns hier auf die Exposition der Grundgedanken dieser ersten kommunistischen Theorie in Frankreich.

Die von Gott den Menschen verliehene Naturordnung ist gut und geeignet die Menschen zum Glück zu führen. Die Natur stellte, um unsere Vernunft zu wecken und uns zur Geselligkeit,

zum Wohlwollen anzuspornen, unsere Bedürfnisse in ein angemessenes Verhältniss zu der Entwickelung unserer Kräfte; sie liess durch gleiche Bedürfnisse und Gefühle die Menschen ihre Gleichheit in Rechten und die Nothwendigkeit einer gemeinschaftlichen Arbeit fühlen, ermahnte sie aber zugleich, einander Zugeständnisse zu machen durch Verschiedenheit der Bedürfnisse und Neigungen und wies ihnen durch die Verschiedenheit ihrer Organe, Talente verschiedene Berufsweisen an. Auf die Naturordnung musste man daher die sociale Ordnung gründen; Rang und Würden mussten nach den Stufen der Fähigkeiten, des Eifers bestimmt werden. —

Aber in der wirklichen Welt herrscht das persönliche Interesse. Besonders ist die Habsucht die Grundlage aller Laster, denn die schwachen und sophistischen Tugenden, welche sich dieser gierigen Neigung entgegenstellen, weiss diese geschickt ihren Zwecken dienstbar zu machen und selbst die Gesetze begünstigen durch die ungleiche Theilung den Untergang aller Geselligkeit.

Da wo kein Eigenthum existirte, da würde auch keine seiner verderblichen Folgen existiren. Das sociale Problem ist: eine Lage zu finden, in welcher der Mensch so glücklich und wolthätig ist, als er es in diesem Leben sein kann. — M. stellt demnach für seinen socialen Idealstaat folgende Grundgesetze auf. 1) Ausser den Dingen zum täglichen Gebrauch soll nichts in der Gesellschaft Jemand als Eigenthum angehören. 2) Jeder Bürger wird ernährt und beschäftigt auf Kosten des Gemeinwesens. 3) Jeder Bürger soll nach Kräften, Talenten, Alter zum gemeinsamen Nutzen beitragen, seine Pflichten werden geregelt nach den Gesetzen der Einrichtung des Ganzen. Es findet zwischen Mitbürgern kein Tausch und Verkauf statt, alle dauerhaften Erzeugnisse der Natur und Kunst sollen in öffentlichen Magazinen zur Vertheilung nach den Bedürfnissen gesammelt werden. Jede Stadt hat ein für ihre Erhaltung genügendes Territorium. Die öffentliche Erziehung geschieht in einem besonderen Hause, die Kinder werden früh zur Ehrfurcht vor den Aelteren, zur Gefälligkeit gegen ihres Gleichen, besonders auch daran gewöhnt, niemals zu lügen. Im Alter von 14 Jahren fängt Jeder an einen Beruf zu lernen, wozu er Neigung hat. Die Heirath geschieht im 15. bis 18. Jahre nach eigener Wahl, jedoch mit öffentlicher Zustimmung.

Vom 20. bis 25. Jahre treibt Jeder Landwirthschaft, später kann er zu seinem Beruf zurückkehren. Die Aelteren leiten die Arbeiten der Jüngeren; die wissenschaftliche Thätigkeit wird auf eine gewisse Anzahl von Personen, im Uebrigen auf gewisse Jahre beschränkt.

Die erste communistische Theorie in Frankreich zeichnet sich vor den späteren des 19. Jahrhunderts durch eine gewisse verständige Nüchternheit aus, kann aber eben so wenig wie diese den Satz beweisen, von welchem sie ausgeht, weder dass das Eigenthum natürlich und nothwendig die socialen Laster erzeugt, noch dass das Eigenthum auf irgend eine Weise aufgehoben werden kann, ohne sich von Neuem sogleich zu erzeugen. Ferner wird übersehen, dass eine gerechte Vertheilung der Erzeugnisse nach den Fähigkeiten nicht ausführbar ist und dass der Arbeitseifer für das Gemeinwohl niemals dem des Individuums für sich selbst gleich sein würde.

Turgot 1727—1781.

Dieser bekannte Staatsmann verband mit der grössten Reinheit des Charakters und der Sitten, mit tiefer Religiösität und Menschenliebe eine in jener Zeit ungewöhnliche philosophische Bildung. Die philosophischen Abhandlungen, welche wir von ihm besitzen, fallen jedoch in seine erste Jugend; seine späteren Schriften haben die National-Oeconomie und die practische Politik zum Gegenstande; mit einem grösseren Werk über Moral, Staat und den Fortschritt des Menschengeschlechts ist er nicht fertig geworden. Seine Grundansichten geben sich jedoch in Briefen und gelegentlichen Aeusserungen hinreichend zu erkennen; hierzu kommt die Biographie von seinem jüngern Freunde Condorcet, die jedoch mit Vorsicht zu benutzen ist.

Die menschliche Natur, Religion und Moral.

T. erhebt sich in der Würdigung derselben weit über den Naturalismus seiner Zeit. Gott, lehrt er, legte in den Menschen ausser den Bestrebungen der Selbstliebe auch höhere Gefühle und

Neigungen und eine Vernunft, welche sich mit denselben auf die mannigfaltigste Weise verbindet, damit er die verschiedenen Interessen vereinigen, das allgemeine Glück befördern und die Tugend lieben könne. Von jenen Gefühlen sind sie bedeutendsten die Ehrfurcht vor der Wahrheit, welche indess durch ungerechte sociale Institutionen nur zu sehr verderbt wird und die Menschenliebe. Gott hat die letztere nach den gegenseitigen Bedürfnissen der Menschen abgemessen; sie ist um so lebendiger, je näher uns die Menschen stehen, je mehr sie unsrer bedürfen, gegen die Freunde, Kinder; die Liebe des Vaterlandes und der uns schützenden Regierung ist wirksamer als fühlbar; die allgemeine Menschenliebe endlich, welche ganz schwach zu sein scheint, beherrscht unsere Seele bei dem Anblick eines Unglücklichen. Aber diese höheren Gefühle sind eben so wenig als die Begriffe angeboren, werden vielmehr vorzugsweise durch die christliche Religion entwickelt. Das Christenthum nämlich, führt T. in seiner Jugend-Abhandlung aus, hat keineswegs die Gefühle der menschlichen Natur geschwächt, denn es lehrte die Liebe ausüben und besiegte die egoistischen Leidenschaften, welche selbst in den Republiken der Alten noch grosse Gewalt hatten, durch humane Sitten. Indem die Religion den Menschen unter das Auge eines allwissenden Gottes stellte, gab sie den Leidenschaften den einzigen Zügel, der sie hemmen kann: sie verlieh Sitten, d. h. innere Gesetze, welche stärker sind als alle äusseren Bande der bürgerlichen Gesetze. Die letzteren gebieten, nöthigen, die Sitten thun mehr, sie überzeugen, verpflichten, machen das Gebot unnütz. Die Gesetze scheinen den Leidenschaften gewissermassen anzukündigen das Hinderniss, welches sie zu überwältigen haben; die Sitten, deren Thron im Geiste ist, stellen keine Autorität auf, gegen welche man sich innerlich empören könnte, denn man würde sich dadurch gegen Alle und gegen sich selbst erheben. Auch können die Sitten nur von Einzelnen und in einzelnen Beziehungen verletzt werden. Kurz sie sind der mächtigste Zügel für Alle und der einzige für die Könige. Die christliche Religion hat diesen Vorzug vor den übrigen, dass sie durch die von ihr eingeführten Sitten den Despotismus überall schwächte; sie allein

hat weit in der Welt die Begriffe der Gerechtigkeit und des Rechts verbreitet, ohne welche es keine wahre Civilisation giebt. Die charakteristischen Kennzeichen des Christenthums sind und sollen sein Sanftmuth und Liebe. — Die Religion überhaupt ist die Vereinigung aller menschlichen Pflichten: der Pflichten der Verehrung gegen Gott und der Pflichten der Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit gegen die anderen Menschen, Pflichten welche entweder durch das natürliche Licht der Vernunft oder durch übernatürliche Offenbarung erkannt werden.

Auf dieser Grundlage hält denn T. die ethischen Principien nach allen Seiten hin weit strenger fest, als seine Zeitgenossen. Wir sollen Strenge der sittlichen Grundsätze vereinigen mit grosser Nachsicht gegen Andere; besonders aber soll unsere verletzte Eigenliebe nicht stets unser Urtheil über uns und Andere partheiisch machen. Er zeigt gegen Condorcet (Œuvres I, 227), dass keineswegs, wie dieser behauptete, die verschiedenen Pflichten und Tugenden einander aufheben. „Mögen auch die activen Tugenden als Talente von den Charakteren und Leidenschaften abhängig und in demselben Individuum niemals in einem hohen Grade vereinigt sein, so stehen doch alle Pflichten in Uebereinstimmung untereinander; keine Tugend dispensirt von der Gerechtigkeit und ich gebe eben so wenig auf Leute, welche grosse Dinge thun auf Kosten der Gerechtigkeit, als auf Dichter, die sich einbilden, grosse poetische Schönheit ohne innere Richtigkeit hervorzubringen". In Rücksicht auf die Perfectibilität des menschlichen Geschlechts legte er am meisten Gewicht auf die Gewohnheit der Arbeit und der geistigen Thätigkeit, besonders auf Erkenntniss und Wissenschaft. Die Anstrengung, Arbeit ist die Bestimmung des Menschen in diesem Leben und die Quelle aller wirklichen Grösse. Die Wissenschaften müssen die Fähigkeiten der Menschen so erweitern, dass die nützlichen Wahrheiten von Allen erkannt und angenommen werden; die Menschen werden besser in dem Maase als sie aufgeklärter werden. „Ich glaube", bemerkt er in einem Briefe an Condorcet, „dass die aus dem Studium hervorgehende Befriedigung jede andere übertrifft. Ich bin ganz überzeugt, dass man durch dasselbe den Menschen

tausendmal nützlicher sein kann, als in allen unseren subalternen Stellungen, wo man sich, oft ohne Erfolg, für geringere Güter quält, während man ein gezwungenes Werkzeug sehr grosser Uebel ist. Alle diese kleinen Güter sind vorübergehend; aber das Licht, welches ein Mann der Wissenschaft verbreiten kann, muss früher oder später alle diese künstlichen Uebel der Menschen beseitigen und ihnen zum Genuss aller Güter verhelfen, welche die Natur ihnen bietet". Ein merkwürdiges Bekenntniss für einen Staatsmann! Was die Erziehung betrifft, so dringt er in einem mehrere Jahre vor Rousseaus Emile geschriebenen Briefe auf das Naturgemässe, zugleich aber darauf, dass die Jugend zum Wohlwollen, zu einer von Laune und Selbstsucht freien Gesinnung und zu einer gewissen sittlichen Selbstbeurtheilung geleitet werde. Man glaubt, bemerkt er, die Erziehung sei nicht im Stande, diese beständige Aufmerksamkeit auf sich selbst und besonders diese ruhige Unpartheilichkeit zu bewirken, welche als die Wirkung einer Naturgabe oder glücklichen Laune angesehen wird. Wie wenig kennt man die Kraft der Erziehung! Wie viel glücklicher würden die Menschen sein, wenn sie von Jugend auf gewöhnt würden, gute Unterweisung und Rath willig aufzunehmen, und nicht darauf zu bestehen: ich bin nun einmal so!

Das natürliche Recht, die Gesetzgebung und der Staat.

Die Wissenschaft des Rechts, bemerkt er in seiner Denkschrift an den König (OEuvres II, 502 ff.), müsse auf Principien gestützt werden, die Jeder in seinem Herzen und in seiner inneren Ueberzeugung trage. Das Recht sei begründet in der Moral, in der durch die Gerechtigkeit aufgeklärten und geregelten Selbstliebe, in der Bestimmung des Menschen zum Glück, in der Güte Gottes oder in der Verkettung der Absichten der Vorsehung. Alle Rechte und Pflichten sind gegenseitig; auch die Rechte der Hochgestellten haben ihre Gränzen. Die natürlichen Rechte der Menschen sollen der Gesetzgebung zu Grunde liegen und nicht einem vermeintlichen höheren Rechte des allgemeinen Wohls der Gesellschaft aufgeopfert werden. Das Princip, dass Nichts die Rechte der Gesellschaft auf den Einzelnen beschränken soll, scheint mir

falsch und gefährlich. Jeder Mensch ist freigeboren und es ist niemals erlaubt, diese Freiheit zu verletzen, wenn sie nicht in Zügellosigkeit ausgeartet ist. Die Regierungen haben sich zu sehr gewöhnt, das Glück der Individuen vermeintlichen Rechten der Gesellschaft aufzuopfern; man vergisst dabei, dass die Ordnung der Gesellschaft nur den Schutz der Rechte der Einzelnen zum Gegenstand hat. — Von einem natürlichen Rechte der Gleichheit konnte bei T. nicht die Rede sein. Schon in einem 1751 geschriebenen Briefe zeigt er, dass die Ungleichheit der Stände sowohl in socialer als in öconomischer Hinsicht nothwendig und nützlich, ja als ein Glück, eine Wohlthat Gottes anzusehen sei. Dagegen erkennt er ein natürliches Recht auf Arbeit an und zwar als das heiligste von allen. Als Minister hielt er es daher für die erste Pflicht der Gerechtigkeit, jene willkürlichen Institutionen der Zünfte u. s. w. abzuschaffen, »welche dem Dürftigen nicht gestatten, von seiner Arbeit zu leben, welche ein Geschlecht zurückstossen, dem seine Schwäche mehr Bedürfnisse und weniger Hülfsquellen gegeben hat, welche Nacheiferung und Fleiss hemmen, den Fortschritt der Künste verzögern.“

T. giebt indess zu, dass es nöthig sei die natürlichen Rechte durch die Gesetzgebung zu modificiren, weil der Mensch in der Gesellschaft einen Theil seiner Handlungen, besonders die auf das Eigenthum bezüglichen, einer regelmässigen Allen gemeinsamen Form unterwerfen müsse. Im Allgemeinen aber will T. nach den Principien der allgemeinen Vernunft und der natürlichen Rechte die Gesetzgebung und das Staatsrecht reformirt wissen, denn die vorhandenen Gesetze seien meistens in der Jugend der Völker, in barbarischen Zeiten entstanden, hätten meistens dem Despotismus zur Stütze gedient und hierdurch schlechte Sitten hervorgebracht. Da die Gesetze, lehrt er, den Zweck des gewissen und vollständigen Rechtsgenusses Aller haben, so können sie nur rechtmässig (légitimes) sein: 1) wenn sie von der rechtmässigen Gewalt ausgehen; 2) wenn sie in keinem Punkte die natürlichen Rechte verletzen. Die letzteren bilden auch die Grundlage für die Rechte und Pflichten der Staatsgewalt. Diese soll das Recht der Freiheit der Person und der Arbeit wie auch die Rechte des Eigenthums unverletzlich erhalten. Da die Gesetze nur Beziehung haben zu

Interessen, in deren Verfolgung die Menschen miteinander wetteifern oder sich gegenseitig helfen können, so folgt, dass der Staat religiöse Pflichten nicht vorzuschreiben hat. Jeder hat das Recht und die Pflicht, seinem Gewissen in Rücksicht auf Offenbarung und Vernunft zu folgen, denn vor Gott hat Jeder für sich selbst Rede zu stehen. Allerdings aber soll der Staat die Religion schützen und nach der einen Seite der Irreligion und Gleichgültigkeit gegen sittliche Grundsätze entgegentreten, nach der anderen Seite dem Götzendienst und Aberglauben; es ist ein öffentlicher, allgemein verbreiteter Unterricht, eine Erziehung für das Volk nöthig, welche es Rechtschaffenheit lehrt. Für die Gesetzgebung überhaupt und besonders auch für die über das Eigenthum soll nicht die Tendenz zum grössten Nutzen der Gesellschaft maassgebend sein — dieses unbestimmte Princip ist eine fruchtbare Quelle vieler schlechten Gesetze — sondern es kommt auf die Erhaltung der natürlichen Rechte und Gesetze an. In dem Zustande der Natur wird das Eigenthum des Vaters, die Frucht seines Fleisses, unter seine Kinder gleich vertheilt und wenn eins der Kinder ohne Nachkommenschaft stirbt, so hat der Vater allein das Recht auf die Erbschaft. Dieses Princip ist genügend, um besser die Ordnung des Nachlasses zu regeln, wodurch ein grösserer Friede in den Familien entstehen würde. Jede erbliche Auszeichnung, jede persönliche Prärogative, welche nicht die nothwendige Folge der Ausübung einer öffentlichen Function ist, verletzt das natürliche Recht der Anderen. Daneben sollen Freiheit des Handels und der Industrie und naturgemässe Heirathsgesetze eine mehr gleiche Vertheilung des Vermögens herbeiführen. Ein einfaches und nie drückendes System von Auflagen würde der Seele des Volks, welche jetzt durch die stets gegenwärtige Wirksamkeit einer fiscalen Tyrannei herabgewürdigt und empört wird, Sanftmuth und Energie wiedergeben und durch bessere Vertheilung des Eigenthums eine grosse Quelle des Luxus und der Ungerechtigkeit beseitigen. — Die Strafe soll dem Verbrechen angemessen sein und nicht über das hinausgehen, was hinreicht vom Verbrechen abzuschreken. Die Form der Urtheile muss so sein, dass jeder Vernünftige sagen kann: ich unterwerfe mich gern einer Gesetz-

gebung, bei welcher man alle Vorsichtsmaassregeln genommen hat, um mich gegen das Verbrechen eines Anderen sicher zu stellen, welche, wenn ich ungerecht angeklagt bin, mich keiner unnützen Entbehrung, keiner bedeutenden Gefahr aussetzt, welche, wenn ich schuldig bin, mich eine Behandlung erfahren lässt, deren Gerechtigkeit ich dann fühle.

Es kommt, meint F., bei einer solchen natürlichen und gerechten Gesetzgebung weniger auf die Staatsform an. Das Glück eines Volks hänge mehr ab von der Weisheit der Gesetze, als von der Form, unter welcher sie ihre Sanction erhalten; die Quälereien, worüber man sich beklagt, entstehen mehr aus Mängeln der Gesetzgebung, als aus Entbehrung der Freiheit. Allerdings ist die politische Freiheit, das Recht aller Eigenthümer, zur Bildung der Gesetze beizutragen, ein wesentliches Recht. Aber bei dem gegenwärtigen Zustande der Gesellschaft würde die Ausübung desselben für den grössten Theil des Volks illusorisch sein und der freie und sichere Genuss der anderen socialen Rechte hat einen weit umfassenderen Einfluss auf das Glück. Geht man von dem Gesichtspunkt aus, dass die Nation das grösste Interesse hat, einer aufgeklärten Vernunft unterworfen zu sein, so haben die Monarchieen sogar Vorzüge vor den freien Verfassungen. 1) Der Monarch kann kein Interesse haben, schlechte Gesetze zu machen, — was man keineswegs von den aristokratischen Herrschern der sogenannten alten und neuen Republiken behaupten kann, denn wahre Republiken waren diese nicht, da der Begriff derselben eine Constitution umfasst, wodurch alle natürlichen Rechte des Menschen erhalten werden, alle Eigenthümer ein gleiches Recht haben, zur Bildung der Gesetze beizutragen und durch eine regelmässige Berathung die Form aller öffentlichen Institutionen zu ändern. 2) Der Monarch kann in Uebereinstimmung mit den Ansichten der Verständigen handeln, ohne zu warten, bis diese die allgemeine Meinung sich unterwirft. 3) In der Monarchie werden die schlechten Gesetze mit weniger Schonung und nach einem regelmässigen besser combinirten Plane angegriffen. — Selbst die Tyrannei eines Volks ist unduldsamer und grausamer, wie die eines Despoten, denn der letztere hat einen Zügel in seinem Interesse, in seinem Gewissen, in der öffentlichen Meinung,

aber eine leidenschaftliche Masse berechnet nichts, hat keine Gewissensbisse und legt sich Ruhm bei, wo sie die grösste Schande verdient.

Demnach ist denn auch in dem mémoire sur les municipalités, in welchem er den traurigen politischen Zustand des Landes und die Mittel der Abhülfe darlegt, die Gesetzgebung ganz dem Könige vorbehalten. Die Ursache des Uebels, bemerkt er, liegt darin, dass in der aus so verschiedenartigen Ständen zusammengesetzten Nation keine socialen Bande, kein öffentlicher Geist, keine gemeinmeinschaftlichen sichtbaren und erkannten Interessen vorhanden sind. Niemand bekümmert sich um seine Verhältnisse und Pflichten gegen Andere, so dass Ew. Majestät genöthigt sind, Alles selbst zu entscheiden. Man erwartet Ihre speciellen Befehle, um zum gemeinsamen Wohl beizutragen, um die Rechte der Anderen zu achten —, während Sie wie Gott durch allgemeine Gesetze regieren könnten, wenn alle Theile Ihres Reiches eine regelmässige Organisation und bestimmte bekannte Verhältnisse hätten. — T. will von unten aufsteigend die Missbräuche allmälig beseitigen: die Gemeinden sollen durch Municipal-Versammlungen, in welche alle Eigenthümer nach Maassgabe des Einkommens von 600 Francs gewählt werden, ihre Angelegenheiten, d. h. die Vertheilung der Auflagen, der Arbeiten, die Armen- und Strassen-Polizei selbst besorgen; aus den Versammlungen der Gemeinden sollen die der grösseren Bezirke bis zu denen der Provinzen und der ganzen Nation hervorgehen, auch diese jedoch auf die Verwaltung beschränkt sein. Ausserdem schlägt er die Bildung eines nationalen Unterrichts-Rathes vor, um die nöthige allgemeine und sittliche Bildung hervorzurufen, welche Vorschläge später fast ganz in derselben Weise ausgeführt worden sind.

Wo aber ähnliche sociale Verhältnisse nicht existiren, z. B. in den Vereinigten Staaten von Amerika, da verwirft er die Beschränkung der politischen Rechte, die Theilung der Gewalten als nicht angemessen für die auf die Gleichheit aller Bürger gegründeten Republiken, als eine Quelle von Uneinigkeit. Das amerikanische Volk, bemerkt er in einem Briefe an Price, soll der Welt durch die That beweisen, dass die Menschen frei und ruhig leben und der Ketten aller Art entbehren können, mit

welchen die Tyrannen und Charlatans in allen Kleidern unter dem Vorwand des öffentlichen Wohls sie fesseln wollen, es soll das Beispiel der politischen, der religiösen und auch der Freiheit des Handels und der Industrie geben.

Die Aufklärungsphilosophie erscheint bei T. in ihrer edelsten Gestalt, sie erhebt sich über den Naturalismus Voltaires und der Encyklopädisten, ohne sich in die unklaren und phantastischen Ansichten Rousseaus und seiner Anhänger zu verirren, es fehlt nur die tiefere philosophische Durchbildung. Man wirft ihm als Staatsmann Mangel an Menschenkenntniss vor. Es mag sein, dass er, beseelt von einem rein sittlichen Reformeifer in der Praxis wie in der Theorie zu wenig die schlechtere Seite der menschlichen Natur in Anschlag brachte, wenn er eine schnelle Umwandlung des französischen Nationalgeistes für möglich hielt und dabei der Vernunft und Erkenntniss eine so umfassende Einwirkung zugestand. Dass er den natürlichen Rechten gegenüber die historischen nicht zu würdigen wusste, ist in derselben Geistesrichtung des 18. Jahrhunderts begründet, wobei zu beachten ist, dass er als practischer Staatsmann die Heillosigkeit der vorhandenen historischen Rechtsverhältnisse in seinem Vaterlande so vollständig kennen gelernt hatte.

Dritte Periode,

die der Revolution.

Es kommen hier die allgemeinen Wirkungen dieses ungeheuren Ereignisses wenig in Betracht, denn ihre unmittelbare momentane Einwirkung auf die Ansichten, z. B. auf die Erzeugung von ephemeren Constitutionsentwürfen haben wir nicht zu verfolgen und der mittelbare, dauernde Einfluss trat erst allmälig im folgenden Jahrhundert hervor. Für die neuen naturalistischen Lehren war indess durch die Revolution das erreicht worden, dass sie nun ungescheut und unverhüllt auftreten konnten; dass die Grundlage der Moral in den Naturwissenschaften zu suchen sei,

wurde als leitender Gedanke aufgestellt durch die bedeutendsten Denker dieser Zeit, welche sich vorzugsweise mit den exacten Wissenschaften beschäftigt hatten; aus der Wissenschaft des organischen Lebens wurde die Psychologie begründet. Der theoretische Gedanke aber richtete sich in diesen stürmischen Zeiten weniger auf das innere Leben selbst, als auf den sittlichen, socialen, politischen, öconomischen Fortschritt des ganzen Volks. Jetzt, nachdem alle äusseren Hemmungen beseitigt waren, schien die Zeit gekommen zu sein, wo die Aufklärungsphilosophie die Regierung leiten könnte, um die höchsten Güter des Völkerglücks zu erreichen. Die Hauptrepräsentanten der zuerst bezeichneten naturwissenschaftlichen Richtung sind Cabanis und Volney, die der letzteren practischen Condorcet und Destutt de Tracy.

Cabanis 1757—1808.

Dieser geniale Arzt sucht in seiner Schrift über die Verhältnisse des Physischen und Moralischen (1796—1802) die moralischen Gesetze aus den physischen abzuleiten. Auch die moralischen Bedürfnisse, lehrt er, hängen mittelbar von der Organisation ab. Sie gehen nämlich hervor aus der moralischen Sympathie, welche in der Fähigkeit der gegenseitigen Theilnahme und Mittheilung der Vorstellungen und Gefühle, in dieser erweiterten Existenz unserer selbst besteht. Von dieser nun sucht C. nachzuweisen, wie sie sich allmälig aus der organischen Lebensthätigkeit entwickelt. Die Dispositionen zur Sympathie knüpfen sich ursprünglich an den Instinct, die animalischen Anziehungen oder Triebe der Erhaltung und Ernährung; dann beziehen sie sich auf Vortheile, welche wir von anderen Wesen ziehen können, auf die Thätigkeiten, welche wir von ihnen zu hoffen oder zu fürchten haben, auf ihre vorauszusetzenden Absichten gegen uns, auf unseren Einfluss auf ihren Willen. In diese letzteren Gefühle geht schon eine Menge unbewusster Urtheile ein, denn die Sympathie bildet sich, wie die übrigen Triebe des Instincts, vermittelst der verschiedenen Sinnesorgane, mit deren Functionen sie organisch verbunden ist; sie ist associirt mit ihren Eindrücken, belehrt und leitet sich durch sie, so dass man bald nicht mehr unterscheiden

kann, was in diesen Thätigkeiten organisch ist und was durch die Wahrnehmungen der Verhältnisse des Individuums hinzugekommen ist. Auf diese Weise werden sie allmälig bewusste Gefühle, verständige Neigungen, deren Ursprung nicht mehr erkennbar war für die Philosophen.

Da in dieser Weise die moralischen Gesetze natürlich aus den geselligen Verhältnissen der Menschen hervorgehen, so will C. die Moral auf Natur nnd Wahrheit gegründet wissen, nicht auf anderweitige ungewisse veränderliche Ansichten. Nur die Tugend, wofür der Mensch geboren sei, könne ihn mit der Gesellschaft in Harmonie setzen; sie allein mildert alle Uebel und verschafft den Genuss aller dem Menschen bestimmten Güter. Der Weise vergrössert, indem er alle seine Neigungen mit den gegenwärtigen und künftigen Geschicken seiner Nebenmenschen verknüpft, seine enge flüchtige Existenz grenzenlos und entzieht sie der Herrschaft des Zufalls. Bis jetzt sind die Kräfte der Menschen fast stets dazu angewendet worden, ihnen durch das Verfolgen von erbärmlichen Einbildungen Unglück zu bereiten. Ginge man in der Reform der politischen und moralischen Institutionen auf die Natur zurück, so würde man aus der unerschöpflichen Quelle des Herzens, diesem allein wahrhaften Orakel der Natur, eine neue Welt sich entfalten sehen. Das moralische Glück besteht in der freien Ausübung der Fähigkeiten, in dem Gefühl der mit Kraft und Leichtigkeit ausgeübten Selbstthätigkeit. Deshalb ist die Arbeit, welche die Gesundheit erhält und den Wohlstand erzeugt, auch das Princip des gesunden Verstandes und der guten Sitten, der wahrhafte Regulator der menschlichen Natur.

Es konnte freilich C. nicht gelingen, von seiner Grundvoraussetzung aus, dass das Bewusstsein als Eigenschaft der organischen Materie anzusehen sei, der Moral eine nähere Begründung zu geben. Aber der Materialismus der psychologischen Theorie, deren Irrthum er übrigens später zugegeben hat, war bei ihm nicht mit dem Materialismus der Gesinnung verbunden. Auch bleibt ihm das Verdienst, den inneren Zusammenhang der intellectuellen und sittlichen Entwicklung mit der Lebensthätigkeit zuerst in einzelnen Beziehungen klar dargelegt zu haben.

Volney 1755—1802.

Er giebt in der 1793 erschienenen Schrift: „das Naturgesetz oder physische Principien der Moral“ eine consequent durchgeführte populäre Theorie der auf das Gesetz der Selbsterhaltung oder auf die vernünftige Selbstliebe gegründeten Moral. In ihrem Princip enthält dieselbe nichts Neues und ist daher von keiner wissenschaftlichen Bedeutung. Tugend und Laster, lehrt er, beziehen sich vollständig analysirt stets auf einen physischen Zweck und dieser ist den Körper zu erhalten oder zu zerstören. Dies sucht er, jedoch ganz unbestimmt, von den drei Gattungen der individuellen, häuslichen und socialen Tugenden nachzuweisen. So bestehen z. B. die häuslichen Tugenden wesentlich in der Ausübung der der Familie nützlichen Handlungen; die Zärtlichkeit der Eltern ist eine Tugend, weil sie sich durch eine derselben angemessene Erziehung der Kinder für jeden Augenblick des Lebens Genüsse sichern. Das Naturgesetz schreibt die Gerechtigkeit vor wegen drei der Organisation des Menschen angehörender Eigenschaften: Gleichheit, Freiheit, Eigenthum. Die Gerechtigkeit ist aus diesen drei Eigenschaften abzuleiten, insofern die Menschen, da sie gleich frei und einander nichts schuldig sind, auch kein Recht haben etwas von einander zu fordern, ausser in so fern sie sich gleiche Werthe geben. Die Nächstenliebe ist nur eine Anwendung hiervon. Die Rechtschaffenheit ist nichts anderes, als die Achtung unserer eigenen Rechte in denen Anderer, beruhend auf einer Berechnung unserer Interessen mit denen Anderer. Alle Weisheit, Vollkommenheit, Tugend, Philosophie besteht in der Ausübung der auf unsere geistige und körperliche Organisation gegründeten Grundsätze: Erhalte dich, unterrichte dich, mässige dich in deinen Leidenschaften, lebe für deine Mitmenschen, damit sie für dich leben.

Diese Theorie genügt offenbar den wissenschaftlichen Forderungen eben so wenig, wie dem sittlichen Gefühl. Abgesehen von Anderem löst sie keineswegs die oben von d'Alembert bezeichnete Schwierigkeit. Wenn „das Naturgesetz den Diebstahl verbietet, weil der Mensch, welcher einen bestiehlt, ihm das Recht giebt,

ihn seinerseits zu bestehlen und dann keine Sicherheit des Eigenthums mehr existirt", — so wird diesem Sittengesetz zufolge ein sehr Dürftiger schwerlich tugendhaft bleiben.

Condorcet 1743—1794.

Er war ursprünglich und vorzugsweise Mathematiker; später beschäftigte er sich mehr mit Nationalöconomie und Politik. Als Mitglied der legislativen Versammlung in der französischen Revolution nahm er an den Ereignissen Antheil, wurde aber später mit den Girondisten geächtet und schrieb in einem einfachen Bürgerhause ein Jahr lang versteckt lebend und entblösst von allen Büchern sein philosophisches Hauptwerk: Skizze eines historischen Gemäldes der Fortschritte des menschlichen Geistes (1793—94), worin er denn zuletzt auch die Bedingungen des sittlichen und socialen Fortschritts näher ins Auge fasst. Auf die philosophischen Principien geht er hier wie auch in seinen übrigen Werken nur sehr wenig zurück; wir versuchen jedoch, indem wir gelegentliche Aeusserungen zu Hülfe nehmen, ein Bild seiner Ansicht zu gewinnen.

Die menschliche Natur überhaupt.

C. verwirft in einem Briefe an Turgot aufs entschiedenste die Ansicht, dass alle höheren Gefühle sich auf das Interesse zurückführen lassen, lehrt aber selbst (OEuvres VI, 515), dass der Mensch in seinen höchsten wie den niedrigsten Strebungen zu der Handlung sich bestimme, wovon er ein grösseres Vergnügen, Glück oder einen geringeren Schmerz erwartet. Zugleich aber habe die Natur in alle Herzen die Keime eines thätigen bewussten Wohlwollens, eines hohen und edlen Gefühles gesenkt, welche, um sich zu entwickeln, nur den milden Einfluss der Einsicht und Freiheit erwarten (ib 304). „Der Mensch ist von Natur gut, denn wenn er indifferent gegen Gutes und Böses ist, indem er nach seinem persönlichen Interesse handelt, so leitet ihn ein natürliches Gefühl des Mitleids und Wohlwollens, eine nothwendige Folge seiner Organisation, zur Güte und Gerechtigkeit,

ohne durch ein entgegengesetztes Gefühl aufgewogen zu werden. Allerdings bestimmt eine ebenfalls natürliche Neigung die Menschen einander zu schaden, wenn ihre Interessen einander gegenüber stehen, wie sich zu unterstützen, wenn sie dieselben sind. Aber mitten unter diesen Oscillationen entgegengesetzter Neigungen macht sich eine andere beständig auf das Gute gerichtete Kraft geltend, welche die Bewegungen des persönlichen Interesses hemmt, wenn diese die Aufopferung der Interessen Anderer fordern, welche sie verstärkt, wenn diese Interessen verschmelzen und endlich allein thätig ist, wenn die Persönlichkeit schweigt und das Herz seinen süssesten Neigungen sich hingiebt. Allerdings zerstört wohl der gewohnte Gegensatz der Interessen das natürliche Gefühl des Wohlwollens gegen einzelne Personen, aber das ist eine Ausnahme von der Regel. Schon früh entwickeln sich bei den Kindern die Gefühle des Mitleids, der Wohlthätigkeit, der Freundschaft und führen mit Gedächtniss und Reflection vereinigt zu moralischen Begriffen und dem moralischen Sinn, d. h. die Fähigkeit, Lust und Schmerz über seine Handlungen zu empfinden. Aus den moralischen Begriffen gehen die allgemeinen Wahrheiten hervor, welche die Grundlage der unveränderlichen nothwendigen Gesetze des Gerechten und Ungerechten bilden. Die Motive für die Leitung unseres Betragens werden geschöpft aus der Natur unseres Gefühls, aus unserer moralischen Constitution. Durch Uebung, Gewohnheit und Denken ist die moralische Güte, wie alle anderen Fähigkeiten, einer unendlichen Vervollkommnung fähig (ib. 183, 263).

Moral.

Sie hat demnach die Aufgabe, die Menschen ihr wahres Interesse, ihr wahres Glück kennen zu lehren, ihre sittlichen Gefühle auszubilden (326). Fast alle Verletzungen der sittlichen Grundsätze haben ihre Ursache in einem Irrthume über unsere Interessen; wenige Handlungen gehen aus heftigen Leidenschaften hervor und selbst diese sind nur darum unwiderstehlich, weil wir unwissend sind über die Mittel, ihren ersten Bewegungen entgegenzutreten. Es ist daher nöthig, dass die Vernunft hinreichend entwickelt werde, damit die Menschen ihre Leidenschaften zum

Schweigen bringen und ihr Gewissen freimüthig fragen lernen, damit die Vernunft mitten in den Sophismen, womit die Leidenschaften sie zu verblenden suchen, das wirkliche dauernde Gut erkenne. Die Erkenntniss unserer Pflichten setzt die des Einflusses unserer Handlungen auf das Wohlsein unserer Nächsten, auf die Gesellschaft voraus (258). — Was nun dieses höchste Gut oder sittliche Ziel betrifft, so richtet dabei C. nicht seine Aufmerksamkeit auf die grösste Vollkommenheit des Einzelnen, sondern auf den Fortschritt Aller oder des Menschengeschlechts überhaupt: es besteht darin (VI, 565), dass ein gewisser Grad der gesunden Vernunft, ein aufgeklärtes Gewissen, eine gewohnte Unterwerfung unter die Gesetze der Gerechtigkeit und Humanität zu einer fast allgemeinen Eigenschaft werde, dass der Mensch sich nähre mit den süssen reinen Gefühlen, welche ihn mit seiner Familie, seinen Freunden, seinem Vaterlande und der ganzen Menschheit verbinden, damit er so glücklich werde, als es ihm mitten unter den Schmerzen, Bedürfnissen, Verlusten, einer nothwendigen Folge der Weltgesetze, gestattet ist.

C. verwirft von diesem Standpunkt die Vermittelung der religiösen Moral, welcher er vorwirft, dass sie, um die Tugenden zu verbreiten, die Natur des Menschen verderbt, ihn nur einen Augenblick erhoben habe, um ihn in einen tieferen Abgrund zu stürzen. Der Zweck der wahren Moral und socialen Kunst sei, die grossen Tugenden unnütz, nicht sie gemein zu machen, denn je mehr die Völker jener sittlichen und intellectuellen Vollkommenheit sich nähern, um so weniger bedürfen sie jener. Glücklich das Volk, wo die guten Handlungen so gewöhnlich sind, dass sich für grosse fast gar keine Gelegenheit darbietet, dessen Geschichte keine heroische Handlungen mehr liefert, weil die Verkehrtheit, welche grosse Opfer erfordern würde, dort unbekannt ist (VII, 183). Auf die Natur, Vernunft und Wahrheit müsse die Moral gegründet sein, denn fest stehe es, dass kein allgemeiner dauernder Irrthum dem Menschengeschlecht wohlthätig sein könne, dass die Natur durch eine unlösbare Kette die Wahrheit, das Glück und die Tugend verbinde (IV, 288, VI, 263); ohne Vernunft seien Begeisterung und Energie gefährliche Leiden-

schaften; nur die moralischen Principien, welche auf unsere natürlichen Gefühle und die Vernunft gegründet sind, seien allgemein und schützen das Gewissen gegen die Verirrung, dass man die heiligsten Pflichten verletzt, das Vaterland verräth, um Gott zu gehorchen. Die Moral Condorcet's ist also eine sociale Volksmoral. Vom individuellen Gesichtspunkt aus fasst er die Moral in demselben Geiste auf, wie wir dies bemerken in den Rathschlägen für seine junge Tochter, welche er kurz vor seinem Tode niederschrieb, wovon wir einige Hauptzüge hervorheben.

Grundsätze der individuellen Moral.

Gewöhne dich an die Arbeit, damit sie deinen Bedürfnissen genügen könne und du nicht abhängig werdest; sie wird dich vor Sorgen bewahren und deinen Muth im Unglück aufrecht halten. Zur Erholung von der Arbeit verschaffe dir Mittel, die nicht von Anderen abhängig sind, Mittel welche nur Arbeiten des Geistes, Beschäftigung mit den Künsten gewähren können. Dieses Vergnügen an der Beschäftigung, dessen Frucht Selbständigkeit ist, bewahrt doch vor jener gegenstandslosen Laune, vor jenem Ekel an der Existenz. Besonders ist die Gewohnheit an Handlungen der Güte und der zärtlichen Neigungen eine Quelle des reinsten unerschöpflichen Glücks. Deine Wohlthätigkeit werde durch Vernunft und Gerechtigkeit geleitet und mit Achtung für das Unglück ausgeübt; beschränke dich nicht auf materielle Hülfe, sondern verstehe auch deine Sorgfalt, Zeit, Einsicht und Neigung dem Dürftigen zu gewähren, die ihm oft weit werthvoller sind. Beschäftige dich mit dem Glück theurer Personen und das deinige wird die Belohnung dafür sein; die Selbstvergessenheit macht diese Gefühle so süss, die Persönlichkeit dagegen unzufrieden und mürrisch. Beschränke dich nicht auf die tiefen Gefühle der Anhänglichkeit an Wenige, sondern lass in deinem Herzen alle Neigungen gegen die Personen keimen, welche die Umstände dir näher bringen; solche Gefühle beruhigen die Seele, welche zu lebhafte Neigungen oft ermüden und verwirren; sie mildern Schmerz und Verdruss. Sei aufrichtig mit dir selbst, übertreibe nicht aus Eitelkeit dein Gefühl; fürchte die falsche Begeisterung

der Leidenschaften, welche nie für ihre Gefahren entschädigt. Man ist nicht immer im Stande sein Herz zu hören, aber wohl ist man es, dasselbe nicht aufzuregen. Eines der sichersten Mittel des Glücks ist, dass man sich die Achtung seiner selbst zu erhalten wisse, dass man ohne Scham und Gewissensbisse auf sein ganzes Leben zurückblicke, ohne eine gemeine Handlung, ein Uebel oder Unrecht gegen Andere zu finden; dann verbreitet sich ein süsses reines Gefühl über die ganze Existenz; deine Schmerzen fühlst du milder werden durch die Erinnerung an eine edle Handlung. Nur lasse nicht dieses Gefühl durch Eitelkeit getrübt werden. Hast du dir keine Vorwürfe zu machen, so kannst du aufrichtig gegen Andere sein, wie gegen dich selbst; du hast dann nicht zu fürchten, dass du genöthigt bist, das erniedrigende Hülfsmittel der Lüge anzuwenden. Soll die Gesellschaft mehr Freude und Trost als Verdruss dir bereiten, so übe die Nachsicht, welche gegründet ist auf die Gerechtigkeit, die Vernunft, die Kenntniss deiner eigenen Schwäche; du bewirkst hierdurch, dass viele gute aber schwache Menschen deinem Glück dienen und dass talentvolle bedeutendere Wesen sich dir mit mehr Vertrauen nähern. Gewohnt sich streng zu beurtheilen, zieht sie die Sanftmuth eines Anderen an und sie verzeihen um so weniger den Mangel an Nachsicht, als sie, selbst nachsichtig, geneigt sind, in dem entgegengesetzten Charakter mehr Stolz als Delicatesse, mehr Anmassung als wirkliche Ueberlegenheit, mehr Härte als wahrhafte Tugend zu sehen. Erwarte und fordere von den Anderen stets ein wenig unter dem, was du für sie thun würdest. Es ist bemerkenswerth, dass in diesen Rathschlägen von Pflichten nicht die Rede ist und auch nicht von Reinheit der Sitten, auf welche C. wenig Gewicht legt (VII, 340, I, 221), obgleich er die häuslichen Tugenden wohl zu würdigen weiss; der Eudämonismus des Wohlwollens und der Humanität ist hier wie auch in der socialen Moral vorherrschend.

Sociale Moral.

Die Mittel, um das bezeichnete Ziel der sittlichen Volksbildung zu erreichen, sind im Wesentlichen folgende: 1) durch die Gesetze keinen unnatürlichen Gegensatz unter den unmittelbaren Interessen

der Individuen herbeizuführen und den zu vermeiden, der aus der Natur selbst entstehen würde, ferner diese Interessen mit dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft und der Gattung möglichst zu vereinigen; 2) die Entwicklung der natürlichen wohlwollenden Neigungen zu leiten, so dass der Mensch vor allen gemeinen, ungerechten, grausamen Handlungen einen unwillkürlichen Widerwillen habe; 3) ihn lehren, seine wahrhaften dauernden Interessen zu erkennen, welche, wenn man die beiden ersten Punkte erfüllt hat, nicht in Widerspruch mit seinen Pflichten stehen können; 4) ihn gewöhnen, sein Betragen nach den Vorschriften der Vernunft zu richten, sein Gewissen zu fragen und seine Antwort zu verstehen. C. erörtert jedes dieser Mittel ausführlicher; wir beschränken uns auf das Wichtigste.

Der bezeichnete unnatürliche Gegensatz zwischen den Interessen der Individuen würde auf dem wichtigsten Gebiete, dem der Erhaltung ihrer Rechte, beseitigt werden, wenn man nur die naturgemässen Rechte anerkennte, wenn die socialen Institutionen nicht willkürliche erbliche und privilegirte Rechte schützten. Die Unordnungen, welche in den Familien durch die Liebe bewirkt werden, entspringen fast nur aus dem Unterschied des Rangs, aus der grossen Ungleichheit der Vermögen, aus den Gesetzen, wonach die Kinder nicht ohne Einwilligung der Eltern über sich verfügen können nnd endlich aus der Unauflöslichkeit der Ehe. Die Natur hat in der Liebe mit dem Wahnsinn der sinnlichen Lust die Begeisterung der Seele, alle Freuden des sittlichen Gefühls, der vollständigen gegenseitigen Hingebung vereinigt: Jeder erfreut sich in seinem eigenen Glück an dem Gedanken, dass das von ihm geliebte Wesen ein gleiches Glück empfindet, welches sein Werk ist, woraus dann eine zärtliche einzige Freundschaft hervorgeht, für welche es keine Opfer mehr giebt, eine Freude, die uns keinen Augenblick dem traurigen schmerzlichen Gefühl der Gleichgültigkeit überlässt. Befreiet dieses Glück von dem kalten Gift des Egoismus, von den Irrthümern des Aberglaubens und von den Täuschungen des Stolzes und dieser erschreckliche Gegensatz der Interessen wird verschwinden. — Ferner wird das Interesse, sein Vermögen auf Kosten Anderer durch unrechtmässige Mittel zu vermehren, seltener, für Wenige und unter weniger verführe-

rischen Formen vorkommen, wenn die Gesetze einfach, gerecht sind und gut ausgeführt werden, wenn die Rechtsgelehrsamkeit nicht der Chicane, dem Betrug hundert Thüren öffnet; wenn die Anzahl der Menschen, welche Andere erkaufen können, durch die Gleichheit der Rechte und des Vermögens fast ganz verschwindet, wenn indirecte Steuern, Privilegien, Handels-Ordnungen nicht die Mittel der Unterdrückung und des Betrugs begünstigen. Der Ehrgeiz, die Liebe einer willkürlich ausgeübten Gewalt würde nicht existiren unter einer freien Constitution, wenn die öffentlichen Functionen keine andere Autorität, als die des Gesetzes verliehen, nur Pflichten zu erfüllen gäben. Jene unglückliche Leidenschaft scheint alle anderen zu beherrschen in einem Lande, wo die persönlichen Auszeichnungen verschwendet werden, und deren Natur, Form, Motive unaufhörlich zu der Vorstellung eines Vorzugs zurückführen, wo die Eitelkeit zu einer politischen Triebfeder ausgebildet, unaufhörlich durch die öffentlichen Einrichtungen erregt und gehätschelt wird. C. fordert überhaupt mit Entschiedenheit, dass der Gesetzgebung die natürlichen Rechte zu Grunde liegen sollen. Gerechtigkeit soll vor allen Dingen der Geist des Gesetzgebers sein (OEuvres I, 363). In der Forderung der politischen Rechte ging er besonders in der Revolutionszeit weiter, als Turgot. In seinem 1793 geschriebenen projet de declaration des drois naturels civils et politiques wird für das Volk das sehr bedenkliche Recht geltend gemacht, seine politische Konstitution stets verbessern und ändern zu können.

Was den zweiten Punkt, die Kultur der wohlwollenden Neigungen betrifft, so kommt es darauf an, mit dem Wohlwollen die Wohlthätigkeit zu verbinden, jedoch nicht eher, bis das Mitgefühl über das Glück Anderer so viel Kraft erlangt hat, dass das Opfer eines persönlichen Genusses eine süssere Freude werde, als dieser Genuss selbst. Schon sehr früh lerne die Seele des Kindes die Freude zu lieben und geliebt zu werden geniessen. Alsdann wird dasselbe, da ein grosser Theil seines Glücks von dem Glück der Achtung, der Zärtlichkeit der Anderen abhängt, selbst durch eine unwillkürliche Neigung zu den Handlungen geleitet, welche zu diesem Glück beitragen. Aber Gefühl und Mitleid können sich verirren und müssen gestützt und in Schranken gehalten werden

durch das Gefühl der Gerechtigkeit, welches eine gute Handlung durch den Frieden des Gewissens belohnt und das Verbrechen durch Gewissensbisse bestraft, welches in die Hände der freien Vernunft jene beiden mächtigen Gewalten überliefert, damit wir den Forderungen der Leidenschaften wie den Sophismen des Interesses widerstehen können. Flössen wir der werdenden Generation die Vaterlandsliebe ein, jedoch in dem Maasse, in welchen sie mit den Verhältnissen vertraut wird, so dass das Gefühl der Gerechtigkeit verallgemeinert durch die Erziehung allmälig zum Gefühl der Rechte der menschlichen Gattung werde. Das Gefühl der Menschlichkeit wird Menschenliebe, wenn unser Gedanke sich zu den Interessen, zur Unterstützung der verschiedenen Erdenbewohner überhaupt erhebt, welche ja denselben Bedürfnissen unterworfen, mit denselben Fähigkeiten begabt, mit denselben Rechten bekleidet sind. — Die Gesetze mögen das Werk der Erziehung vollenden, indem sie überall Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Achtung für das Unglück athmen. Freilich setzt dieses so eng verbundene System des Unterrichts und der öffentlichen Institutionen die Beseitigung der allgemeinen Vorurtheile und der socialen Ungleichheit voraus.

Der Mensch kann nicht die sittlichen Vorschriften verletzen, ohne sich der Strenge der Gesetze auszusetzen, wenn sie wohl angeordnet sind, ohne Verachtung, Misstrauen, Hass seiner Nebenmenschen auf sich zu laden, ohne diesen inneren Frieden zu verlieren, dessen Gefühl ein fast stets gegenwärtiger Genuss, dessen Verlust eine Qual ist wovon Vergnügungen, Ehrgeiz, Reichthum und Ruhm nicht befreien können. Am häufigsten ist es die Leichtigkeit des Betrugs, die Idee seiner eigenen Feinheit und der Dummheit der Anderen, welche zu schuldigen Handlungen verleitet. Die Anzahl der Betrogenen vermindern wir dadurch, dass wir Allen die nöthige Erziehung geben, um in gewöhnlichen Fällen nach eigener Einsicht ihr Betragen zu leiten, so dass Jedermann die entfernten und dauernden Wirkungen seiner Handlungen bemerken könne. Wir sichern ihm hierdurch zwei Mittel seine Unabhängigkeit zu bewahren und eine wirkliche Gleichheit zu geniessen, und legen die sicherste Grundlage der allgemeinen Moralität eines Volks. Aber man muss den meisten Menschen die

allgemeinen Wahrheiten nur in der Folge der besondern Wahrheiten, deren gemeinsamer Ausdruck sie sind, in Beispielen und Geschichten darstellen. Man muss ihn lehren, wie er durch diese Waffen der Vernunft den Begierden widerstehen kann. Die Macht zu widerstehen ist vorzugsweise geknüpft an die Unmöglichkeit unsere Wünsche zu erreichen und an die Furcht vor noch unbekannten Uebeln, denen wir uns aussetzen; diesen Motiven müssen wir durch die Gewohnheit eine gehörige Kraft geben, so dass eine unwillkürliche Abneigung entsteht, uns den ersten Antrieben hinzugeben. Es genügt jedoch nicht der Muth, unsere Vernunft und unser Gewissen zu Hülfe zu rufen, sie müssen uns auch gegen die Sophismen des persönlichen Interesses vertheidigen. Es giebt hierfür nur zwei Mittel: das eine ist in unsern Urtheilen das Motiv zu glauben von dem Interesse zu sondern, das zweite ist, unser Betragen nach allgemeinen Principien zu leiten, die mit Ueberlegung in einer Zeit angenommen werden, wo die persönlichen Leidenschaften nicht wirken können und diese starke unpartheiische Ueberzeugung den Motiven des Interesses entgegenzusetzen. Dann aber dürfen die Institutionen keine Widersprüche zwischen Grundsätzen hervorrufen, die gleich wahr sind z. B. zwischen der Pflicht den Gesetzen zu gehorchen und dem Recht der Unterdrückung zu widerstehen.

Aber allen diesen Bedingungen für die Fortschritte der Sitten eines Volks liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass eine reine aufgeklärte Vernunft eine allgemeine Eigenschaft werden könne; es bleibt noch übrig, die Möglichkeit hiervon oder die Mittel hierzu nachzuweisen. Es sind folgende: die Vorurtheile zu zerstören und hierzu den öffentlichen Unterricht zu leiten; die Menschen lehren, sich präcise Vorstellungen zu bilden, richtig zu urtheilen, sie anzuleiten, dass sie die Grundbegriffe ihrer Ansichten festhalten, bis sie die nöthigen Kenntnisse erlangen um die Fragen, die sich in ihrer Lage ergeben, zu entscheiden und sie mit den Regeln des Urtheils vertraut werden. Nur durch den Fortschritt der Einsicht unter den Menschen, welche ihren Geist ausbilden, durch ihren Einfluss auf die allgemeine Vernunft, so dass diese nach und nach die öffentlichen Institutionen vervollkommnet und ihrerseits durch diese vervollkommnet wird, nur hierdurch wird der

Fortschritt zu jenem Ziele ein beständiger und schneller. C. legt hierbei am meisten Gewicht auf die Wissenschaften, besonders die Kenntniss der Naturgesetze, dann aber auch auf die der Moral. Vermittelst einer glücklichen Auswahl der Kenntnisse und der Methode könne man dahin gelangen, die ganze Volksmasse über Alles zu unterrichten, was Jeder zu wissen nöthig hat für seine Oeconomie, für die freie Entwicklung seiner Fähigkeiten und Thätigkeit, für die Kenntniss und Ausübung seiner Rechte und Pflichten, damit er keinem edlen Gefühle fremd bleibe, welches die menschliche Natur ehrt und nicht in die Hände der Charlatans falle, welche seiner Gesundheit, seinem Vermögen, der Freiheit seiner Ansichten gefährlich sind. C. sucht weiterhin zu zeigen, dass die Hülfsmittel der Wissenschaften und Künste unerschöpflich seien und in diesen die Möglichkeit eines beständigen Fortschritts liege. Dieser allgemeine Unterricht soll jedoch nicht bis auf die öffentliche Erziehung sich erstrecken, denn eine solche würde in die natürlichen Rechte der Eltern eingreifen und durch Zerstörung der Bande der Natur das häusliche Glück vernichten. Ferner würde die Freiheit der politischen, moralischen und religiösen Ueberzeugungen nur illusorisch sein, wenn die Gesellschaft sich der entstehenden Generationen bemächtigte, um ihnen vorzuschreiben, was sie glauben sollen. Die Pflicht der öffentlichen Gewalt ist gegen den Irrthum, welcher stets ein Uebel ist, alle Kraft die Wahrheit zu bewaffnen, aber sie hat nicht das Recht zu entscheiden, wo die Wahrheit sich befinde. Der Unterricht soll nicht zum Gegenstand haben, diese oder jene Ansichten fortzupflanzen, sondern die Menschen von den Thatsachen zu unterrichten, deren Kenntniss wichtig ist, unter ihre Augen die Erörterungen zu stellen welche ihre Rechte oder ihr Glück interessiren und ihnen Hülfe zu gewähren, so dass sie durch sich selbst entscheiden können. C. will dass die Frauen den Unterricht der Männer theilen, weil dies zum häuslichen Glück beitrage, da nämlich der Mangel an Unterricht bei den Frauen in der Familie eine ihrem Glück hinderliche Ungleichheit einführe, auch müssen die Frauen den Unterricht der Kinder überwachen können.

Was die zu erstrebende sociale Gleichheit betrifft, so entgeht es C. nicht (OEuvres VII, 478), dass in der Ordnung der mög-

lichen Dinge eine letzte Gränze liege, welcher wir uns nur nähern, die wir nie erreichen können. Setzen wir auch eine Constitution voraus, worin das Gesetz die grösste Gleichheit handhabt, so bleiben doch immer drei Gattungen der Ungleichheit zurück, deren Ursache in der Natur liegt: die Ungleichheit der natürlichen Fähigkeiten, des Wohlstandes und der Regierenden und Regierten. Die Rechte, welche das Volk wirklich geniesst, fallen also durchaus nicht mit denen zusammen, welche das Gesetz anerkennt. Nur Unterricht und Bildung vermag die von den Gesetzen eingeführte Gleichheit zu einer wirklichen zu machen. Eine wahrhaft freie Constitution, worin alle Klassen der Bürger dieselben Rechte geniessen, kann nicht bestehen, wenn die Unwissenheit eines Theils der Bürger ihnen nicht gestattet, die Natur und Gränzen derselben zu erkennen und sie nöthigt über Dinge zu entscheiden, welche sie nicht verstehen. Die besten Gesetze können die unwissenden Sklaven der Vorurtheile nicht frei machen; je mehr sie die Rechte der persönlichen Unabhängigkeit und der natürlichen Gleichheit achten, um so leichter und schrecklicher machen sie der Tyrannei der List über die Unwissenheit, welche sehr bald weit gefährlichere ungerechte Gewalten schafft, als die Gesetze zerstört haben. Wisst Ihr nicht, ruft er aus, ohne Zweifel durch eigene bittere Erfahrungen belehrt, wie schwach und beschränkt die Mittel rechtschaffener Menschen gegenüber den fluchwürdigen Künsten der Verwegenheit und des Betrugs sind? Es ist unmöglich, ihnen die Maske abzureissen. Ihr rechnet auf die Macht der Wahrheit, aber diese ist nur allmächtig, wenn die Geister ihre edle Sprache erkennen und lieben. — Da also jene drei Gattungen der Ungleichheit natürliche und nothwendige Ursachen haben, so würde es gefährlich und absurd sein, sie aufheben zu wollen; man würde dadurch noch fruchtbarere Quellen der Ungleichheit öffnen. Aber wohl kann man dieselben allmälig vermindern. Eine gewisse Gleichheit der Fähigkeiten, welche wenigstens jede gezwungene oder freiwillige Abhängigkeit ausschliesst, ist erreichbar durch eine gewisse Gleichheit des öffentlichen Unterrichts. Man kann die Ungleichheit des Vermögens vermindern durch angemessene bürgerliche öconomische Gesetze und Einrichtungen, welche C. näher andeutet. Die sociale Gleichheit allein aber reicht fast hin,

um zwei Hauptursachen der Entartung und der Vorurtheile zu zerstören, das böse Beispiel und den Müssiggang. In einer Monarchie, wo die Laster der sicherste Weg zu Würden, Macht und Reichthum sind, erscheint die Tugend als eine Dummheit; man muss den Grossen zu schmeicheln suchen, indem man sie nachahmt und sie zu verletzen fürchten, wenn man ihnen Tugenden zeigt, die ihr Betragen anklagen. Wenn die Ungleichheit verschwindet, so kann die Autorität über die Handlungen und Urtheile nur den aufgeklärten oder tugendhaften Menschen angehören. Die Einführung der socialen Gleichheit reicht hin zur Beseitigung dieser grossen Massen von Armen, und zur Bewahrung vor lasterhaften Sitten, welche die Frucht eines langen Müssiggangs, der Unwissenheit und der Ungleichheit sind. Denn vorzugsweise dem Mangel eines an die Uebung der geistigen Fähigkeiten geknüpften Vergnügens muss man die rohen ekelhaften Gewohnheiten zuschreiben, denen sich fast überall die Volksmasse überlässt, den Geschmack an starken Getränken, an Spiel, an leichtfertigem Leben und abergläubischen Gebräuchen; der Müssiggang, die Langeweile erzeugt das Bedürfniss neuer Interessen, starker Rührung und hierdurch den Glauben an Mirakel und die Neigung zu Lehren, welche durch Furcht und Hoffnung die Seele fesseln. Ein Mensch dagegen, der täglich einige Stunden mit dem Vergnügen geistiger Beschäftigungen ausfüllen und sich auf diese Weise von seinen Bedürfnissen und Interessen trennen kann, wird zu schlechten Handlungen weniger geneigt und dem Unglück unzugänglicher sein.

C. hat die Ansichten Turgots in historischer und anthropologischer Hinsicht weiter ausgebildet; nur in Einem Punkte weicht er bedeutend von ihm ab, in der Würdigung der Religion und der Strenge der sittlichen Grundsätze, wo der Einfluss Voltaires und einer abstracten naturwissenschaftlichen Bildung bemerkbar wird. Unklares finden wir bei diesem mathematisch gebildeten Denker selten. Zu dieser Ausnahme gehört die Ansicht (VI, 273), dass die mittlere Dauer des menschlichen Lebens vermöge des Einflusses der Wissenschaften unaufhörlich wachse und wir nicht wissen, ob die allgemeinen Naturgesetze eine Gränze für dieselbe gesetzt haben, wie er denn überhaupt ebenfalls den Einfluss der Wissen-

schaften und der politischen Institutionen auf den sittlichen Fortschritt des Menschengeschlechts überschätzt. Weit umfassender als seine Vorgänger hat er die verschiedenen Bedingungen der sittlichen und intellectuellen Cultur und ihren engen Zusammenhang mit den politischen und socialen Institutionen in Betracht gezogen, aber er vermag von dem Standpunkt seines socialen Eudämonismus die innere sittliche Entwicklung und ihre Triebfedern nicht zu erfassen. In Rücksicht auf die Entwicklung des Princips wird seine Theorie ergänzt durch die seines Freundes und Nachfolgers auf diesem Gebiete

Destutt de Tracy 1754—1836.

Als Edelmann stand er in seiner Jugend in Kriegsdiensten, erklärte sich als Mitglied der constituirenden Versammlung für die Sache der Reform und Freiheit und diente unter Lafayette. Er zog sich zurück, als die constitutionelle Monarchie gefallen war und legte sich auf das Studium der Naturwissenschaften. Eingekerkert unter der Schreckensregierung begann er hier seine eigenthümlichen philosophischen Studien, die Theorie des Bewusstseins, die er später unter dem Titel Ideologie herausgab. Er geht streng analytisch und naturalistisch zu Werke; er bezeichnet dieselbe im Sinne von Cabanis als Zoologie, da er alle Thätigkeiten des Denkens und Willens aus der Organisation und der ursprünglichen Empfindung ableitet. Eine zweite Abtheilung der Ideologie sollte in der Lehre vom Willen auch die Moral und die sociale Oeconomie enthalten; davon hat er jedoch nur eine allgemeine metaphysische Einleitung und einen Theil der socialen Oeconomie ausgearbeitet und seine politische Ansichten ohne einen bestimmten Anschluss an die Ideologie entwickelt in einem Kommentar zu Montesquieus Geist der Gesetze, worin auch eine Abhandlung enthalten ist über die Mittel die Moral eines Volks zu begründen. Da er die Wirkungen der Revolution, als er schrieb, bereits erlebt hatte, so theilt er nicht die philanthropischen und politischen Hoffnungen seines Vorgängers, fasst aber mit freiem und klarem Sinne die Bedingungen eines nationalen und politischen Lebens auf. Wir haben hier unsere Aufmerksamkeit

zunächst zu richten auf seine Lehre vom Willen und die Grundzüge der Moral.

Lehre vom Willen.

Die Begehrungen oder Willensbestimmungen, lehrt er, haben zwei wesentliche Eigenschaften, uns Lust oder Schmerz zu bereiten und zum Handeln zu veranlassen: sie entsprechen den beiden grossen Phänomenen der thierischen Oeconomie, der Thätigkeit des Nervensystems auf sich selbst und seiner Reaction auf das Muskelsystem. Wir müssen demnach, um unsere Fähigkeit des Wollens kennen zu lernen, jene Begehrungen (désirs) sowohl in sich selbst, in ihren Eigenschaften und Folgen, als in den unmittelbaren oder entfernten Wirkuugen der daraus folgenden, sie befriedigenden Handlungen studiren (vol. III. chap. 9). Der Wille ist die allgemeine Fähigkeit eine Sache vorzüglich zu finden; Liebe und Hass, jede Anziehung oder Abstossung unseres Gefühls, wodurch die Dinge uns angenehm oder unangenehm erscheinen, ist eine Thätigkeit des Willens. T. zeigt in der Einleitung zu seinem Werke, wie aus dieser Fähigkeit zu wollen die Begriffe der Persönlichkeit und des Eigenthums entstehen. Die Sensibilität allein gewährt bis zu einem gewissen Grade die Vorstellung des Ich; die Fähigkeit zu wollen ergänzt dieselbe und erzeugt hiermit die des Eigenthums, denn die Begriffe Mein und Dein sind untrennbar von der Persönlichkeit; der Begriff des Eigenthums ist also ebenso natürlich und nothwendig, wie dieser. Dieselben intellectuellen Acte unserer Willensfähigkeit machen uns empfänglich für Bedürfnisse und sind die Quelle aller unserer Mittel, um diese Bedürfnisse zu befriedigen, denn jede Begehrung ist ein Bedürfniss, welches Befriedigung fordert; indem unser Empfindungssystem auf das Muskelsystem reagirt, leiten die Begehrungen unsere Handlungen und bringen so unsere Mittel hervor. Zu diesen Handlungen gehören auch unsere geistigen Thätigkeiten, denn sie sind auch Mittel für uns und sogar die wichtigsten von allen.

Es fragt sich zunächst, wie die beiden wesentlichen Elemente des Willens, die Passionen und die Actionen sich zu einander ver-

halten. Die letzteren scheinen Wirknngen der ersteren oder der Begehrungen zu sein, weil sie beständig darauf folgen. Allein wie könnte der unbestimmte Wunsch eine stets sehr complicirte Bewegung zu machen, die wirkliche Ursache dieser Bewegung sein, während wir nicht wissen, wie sie geschieht und durch welche Mittel im Besondern sie Statt findet? Wahrscheinlich sind es gewisse innere, dem Individuum unbewusste Bewegungen, welche in ihm die Erscheinungen der Empfindung und des Wollens und zugleich die äusseren Bewegungen hervorbringen, die aus dem Willen zu folgen scheinen; alle diese verschiedenen Bewegungen, wie diejenigen, welche zur Ernährung des lebendigen Wesens dienen, woran der Wille keinen Antheil hat, werden vermöge einer vorausbestimmten Harmonie nothwendig miteinander verkettet. Diese Ansicht macht unsere freiwilligen Handlungen nicht nothwendiger, als jedes andere System, denn das empfindende Wesen kann nur vermöge der Art und Weise wie es afficirt ist wollen; also folgt sein Wille aus den früheren Eindrücken eben so nothwendig, als jede andere Wirkung aus ihrer Ursache folgt. Diese nachgewiesene universelle Nothwendigkeit benimmt nichts dem Verdienst und der Schuld unserer Handlungen, denn man muss sie beurtheilen nach den Wirkungen, die wir kennen und nicht nach ihren Ursachen, die uns unbekannt sind. Auch liegt in dieser Lehre nicht ein Verkennen der grossen Bedeutung des Willens (Ideologie I, 13). Wir haben nicht Unrecht, den Willen der Anderen mit ihrem Ich zu identifiziren, denn unser Wille hat die Kraft fast alle unsere Handlungen zu leiten, besonders die, wodurch wir auf sie einwirken; wir haben bis zu einem gewissen Punkte die Kraft unsere Aufmerksamkeit auf diese oder jene Empfindung zu fesseln, die Urtheile darüber, vermöge deren wir Willensbestimmungen haben, zu berichtigen. Wenn wir sagen, dass bloss die Absicht, d. h. der Wille das ganze Verdienst einer Handlung ausmacht, so identifiziren wir mit Recht die Person und ihre Willensbestimmungen, und jener Ausdruck bedeutet, dass Jemand achtungs- und liebenswürdig nur nach dem Maasstab seines aufgeklärten und wohlwollenden Willens ist.

Wurzelt der Wille in den Bewegungen der Organisation, so

müssen wir uns wegen weiteren Aufschlusses an die Physiologen wenden. Diese erkennen zwei verschiedene Weisen der Existenz in uns an: das organische oder innere Leben, welches sich in dem Innern unserer Organe concentrirt und in den Functionen der Erhaltung des Individuums besteht, ferner das thierische oder äussere Leben, welches uns zu unserer Umgebung in Verhältniss setzt und in den Functionen des Verhältnisses (der Sinne, der Bewegung, Sprache, Reproduction) besteht. Aus diesen beiden Gattungen von Functionen entstehen in uns analoge Gefühle, Bedürfnisse, Interessen. Aus dem Leben der Erhaltung entsteht das Gefühl der Persönlichkeit, vermöge dessen wir nothwendig Alles auf uns beziehen, uns allem Fremden vorziehen. Wir haben eine Menge von eigenen besonderen Interessen und da diese sich kreuzen, so gerathen die Menschen in Gegensatz und in einen feindseligen Zustand gegen einander. Aber das Begehren des Uebels ist nur eine Ausnahme, eine vorübergehende Störung; die Grundlage seines Seins, sein gewöhnlicher Zustand ist die Güte, denn die Natur hat ihm das Bedürfniss der Sympathie gegeben, welches in dem Verhältniss-Leben begründet ist.

Den beiden Zweigen des Willens, der Begehrungen und der die Begehrungen befriedigenden oder Mittel verschaffenden Thätigkeit entsprechen die beiden Zweige der Untersuchungen, die Moral und die Oeconomie (Ideologie III. ch. 9).

Die Moral.

Ist der Wille im engeren Sinne nichts Anderes als das zum Bewusstsein von sich gelangende Total-Leben des Menschen, welches Physisches und Geistiges auf gleiche Weise und untrennbar umfasst, so kann derselbe nur auf das gerichtet sein, was dieser Lebenseinheit angemessen ist. Gut oder ein Gut ist Alles, was uns Gutes erzeigt, unser Wohlsein vermehrt, was unsere Art und Weise gut oder besser macht. Alle Güter kommen her von der richtigen, gesetzmässigen Anwendung unserer physischen und moralischen Fähigkeiten nach den Naturgesetzen. Die Freiheit, d. h. die Macht unseren Willen auszuführen, ist das Heilmittel

für alle unsere Uebel, die Befriedigung aller unserer Bedürfnisse und folglich das erste aller Güter, dasjenige, welches sie alle hervorbringt. Die Stufen unseres Glücks stehen beständig in Proportion zu den Stufen dieser Macht; die Allmacht oder die All-Freiheit ist vom vollkommnen Glück unzertrennlich (Comment. p.142). Es versteht sich von selbst, dass in diesem Begriff des Glücks das Physische und Moralische unzertrennlich sind. Auch kommt dabei vorzugsweise in Betracht die durch die Sympathie bewirkte Güte. Die Sympathie ist die unmittelbare Ursache der wohlwollenden Leidenschaften, die so süss für die Empfindung sind und denen wir so viele Güter verdanken. Von diesen ist die erste die Liebe, an der das Physische und Moralische gleichen Antheil hat. Das Vergnügen zu lieben und geliebt zu werden hat an derselben eben so viel oder mehr Antheil, als das des Genusses; die Sympathie ist eine ihrer grössten Freuden. Die Liebe auf ihrer höchsten Höhe ist Vollendung der Freundschaft; sie ist das Gefühl vorzugsweise, an welchem unsere ganze Organisation Theil nimmt, welches alle unsere Begehrungen befriedigt, alle Freuden vereinigt: sie ist das Höchste unseres Daseins. Das Wohlwollen unserer Nebenmenschen ist für uns eine grosse Quelle des Glücks. Das Gebot, liebe deinen Nächsten wie dich selbst, lässt sich indess nicht ausführen, denn unmöglich können wir uns zu dem Leben eines Anderen wie zu dem unsrigen verhalten. Dagegen ist das andere Gebot: Liebet euch untereinander und das Gesetz ist erfüllt, dieses ist unsrer Natur angemessen und spricht eine tiefe Wahrheit aus. Da in der That die wohlwollenden Gefühle in allen erdenklichen Rücksichten die Quelle der Güter aller Art sind und das universelle Mittel, alle unsere Uebel möglichst zu mildern, so wird durch die Unterhaltung derselben das grosse Gesetz unseres Glücks möglichst erfüllt.

Die moralische Kunst nun hat die Aufgabe, die Mittel zu unserem Glück den Gesetzen unserer Natur gemäss zu bestimmen. Unsere Rechte sind gegründet in Bedürfnissen, unsere Pflichten in unsern Mitteln. Eine Beschränkung der Rechte des lebendigen Wesens und der allgemeinen Pflicht seine Bedürfnisse zu befriedigen, tritt erst in dem Augenblick ein, wo man Verträge feststellt; hier

erst beginnt die Entstehung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, d. h. die Abwägung zwischen den Rechten des Einen und denen des Anderen, die bis jetzt gleich waren. Jede Pflicht setzt eine Strafe voraus, welche ihre Versäumniss mit sich bringt, ein Gesetz, welches diese Strafe ausspricht und einen Gerichtshof, der dieses Gesetz anwendet. Die Bestrafung besteht darin, dass das Wesen seine Handlungen, Wirkungen hervorbringen sieht, die seiner Befriedigung weniger günstig sind: die Gesetze welche diese Strafe aussprechen, sind die der Organisation dieses wollenden und thätigen Wesens; der Gerichtshof ist der der Nothwendigkeit, gegen den es keine Appellation giebt. — Unsere Pflichten sind so verschieden, als die Mittel die wesentlichen Bedürfnisse der menschlichen Natur zu befriedigen. Wir sollen widersprechende Begehrungen vermeiden und vor physischen Leiden uns hüten, weil beide uns reelle Leiden bereiten; wir sollen das Wohlwollen unserer Nebenmenschen und unsere eigene Billigung und Achtung erwerben, weil hierin reelle Güter enthalten sind. Wir müssen also, um glücklich zu sein, Strafe, Tadel und Gewissensbisse vermeiden. Von diesen drei Gattungen der Motive, um darnach seine Handlungen einzurichten, lässt sich nur die letztere durch unmittelbare Belehrung vermehren und stärken. Insofern die Willensacte nur Folgen der Acte des Urtheils sind, muss die Lehre einen grossen Einfluss auf das Betragen ausüben. Allein nur die Wahrheiten, welche wir selbst aus der Beobachtung unserer Umgebung abgeleitet haben, welche wir wirklich besitzen, welche in alle unsere Urtheile eingehen, haben diese Einwirkung. Die beste unmittelbare Lehre bringt höchstens in einer kleinen Anzahl von Köpfen die abstracten Wahrheiten der gesunden Moral hervor, sie sind nützlich für die Gesetzgeber, aber in die Praxis dringen sie nicht ein. Handelt es sich darum, auf belebte Wesen einzuwirken, so hat von dem was man unmittelbar bewirken will nichts Erfolg. Veranlasst ihr dagegen günstige Umstände, ohne dass es so aussieht, als mischtet ihr euch hinein, so wird das was ihr wünscht geschehen. Nur so lässt sich die Absicht, die Menschen vernünftig und tugendhaft zu machen, verwirklichen. Von jenen 3 Gattungen der sittlichen Motive haben nämlich Strafe und Tadel unvergleichlich mehr Einfluss auf alle Menschen; diese aber können begünstigt,

zerstört oder sogar sehr stark widerstrebend gemacht werden durch alle socialen Institutionen. Der sittliche Unterricht liegt also ganz in den Acten der Gesetzgebung und Verwaltung. Ein Moralist z. B. der die Habsucht als eine unglückselige Leidenschaft darstellt, richtet nichts aus, aber der Gesetzgeber, der die socialen Verhältnisse so ordnet, dass die Habsucht in den Familien keinen Gegenstand findet, vernichtet dieselbe. Wäre die sociale Organisation von einer solchen Vollkommenheit, dass der Grundsatz: jedes Verbrechen ist eine gewisse Ursache von Leiden für den welcher es begeht, ohne Ausnahme bliebe, so würden hierdurch allein die grössten Uebel der Menschheit beseitigt sein.

Grundsätze der socialen Oeconomie und der Politik.

Nach demselben natürlich-ethischen Gesichtspunkte werden nun auch die öconomischen Grundbegriffe festgestellt. „Reich sein heisst Mittel für die Befriedigung seiner Bedürfnisse besitzen, umfasst also alle zur Vermehrung unserer Mittel oder zur freien Benutzung derselben nützlichen Dinge; demnach sind die Kenntniss eines Naturgesetzes, die Uebung eines technischen Verfahrens, Verträge und Institutionen in diesem Geiste Reichthum des Individuums und der Gattung. Diese Güter enstehen durch die richtige Anwendung unserer Fähigkeiten nach den Naturgesetzen. Unsere physischen und moralischen Fähigkeiten sind also unser ursprünglicher Reichthum und die Anwendung dieser Fähigkeiten, jede Arbeit unser einziger ursprünglicher Schatz. Wir schaffen nichts, alle Thätigkeiten der Natur und Kunst beschränken sich auf Form- und Orts-Veränderungen. Produciren heisst den Dingen einen Nutzen geben, welchen sie nicht hatten; jede nützliche Arbeit ist wirklich productiv. Zu der unproductiven sterilen Klasse gehören nur die Müssigen, welche nichts thun, als was man nennt nobel leben von den Früchten der vor ihnen geschehenen Arbeit; sie sind zu nichts gut.

Was die Vertheilung des Wohlstands betrifft, so zeigt er, dass die Ungleichheit in der Natur liege und dass die natürliche Ungleichheit sich erweitere und hervortrete in dem Maasse, als unsere Mittel sich entwickeln und verschieden werden. Da nun nichts

was in der Natur liegt, durch die Kunst zerstört werden kann, so würde es vergeblich sein durch Abschaffung des Eigenthums diese Ungleichheit beseitigen zu wollen. Die Gütergemeinschaft ist unausführbar aus vielen Gründen: ihr Resultat würde sein die Gleichheit des Elends und die Hemmung des persönlichen Fleisses. Der häufige Gegensatz der Interessen zwischen den Menschen und die Ungleichheit ihrer Mittel sind also Naturbedingungen, wie das Leiden und der Tod. Die Gesellschaft hat zu ihrer nothwendigen Grundlage die freie Disposition des Individuums über seine Fähigkeit und die Garantie der Gesellschaft für das erworbene Eigenthum. Das Interesse der verschiedenen Klassen der Gesellschaft ist im Wesentlichen dasselbe; tritt ein Gegensatz hierin ein, so muss das was der niedrigsten ärmeren Klasse nützlich ist, vorgezogen werden, denn sie ist die zahlreichste und wo sie zu unglücklich ist, da giebt es weder Thätigkeit, Industrie noch Einsicht, wirkliche Nationalkraft, innere sichere Ruhe. Dazu kommt, was T. ausführlicher nachweist, dass das Interesse des Armen und das der Gesellschaft nicht ein verschiedenes ist. Die ungleiche Vertheilung des Wohlstands ist die Quelle aller unserer Uebel, sie ist die mächtigste Stütze für die Ungerechtigkeit, indem sie die Ungleichheit an Macht erzeugt, die beklagenswertheste, weil sie die Person abhängig macht. Die sociale Organisation hat zum Gegenstand die Bekämpfung der Ungleichheit an Macht, wodurch auch die Ungleichheit an Vermögen vermindert wird, denn es wird dadurch die Sicherheit der Gesellschaft vermehrt und hiermit die Entwicklung aller unserer Fähigkeiten. Allein je mehr diese fortschreiten, um so mehr tritt ihre Ungleichheit hervor und hiermit die des Unterrichts, der Fähigkeit, des Einflusses, folglich der Verfall der Gesellschaft. Die Gesellschaft muss also auf Verminderung der Ungleichheit hinarbeiten, jedoch niemals durch gewaltsame Mittel, denn alles Gewaltsame und Momentane nützt höchstens für den Augenblick, verändert nicht die natürlichen Verhältnisse und ihre Einwirkung. — Was endlich die Consumtion, die Anwendung des Wohlstands betrifft, so dringt T. besonders auf die Verminderung der überflüssigen Consumtion und der unproductiven Consumenten. Es wird die herrschende

Ansicht widerlegt, dass der Luxus zum Nutzen der Gesellschaft beitrage. Der Luxus ist stets ein Uebel, eine beständige Quelle von Elend und Schwäche, weil er die Frucht der Arbeit der Anderen zerstört, und die Seelen durch Eitelkeit, Frivolität entnervt; die reichen Müssiggänger sind eine Last für das Land, weil sie die Zahl der nützlichen Arbeiter vermindern. Wo ein Land von den reichen Müssiggängern und ihrem Luxus befreit wird, wie Frankreich durch die Revolution, da erfolgt ein wunderbarer Aufschwung des Wohlstands, weil jetzt die moralische Kraft ihre Anstrengung auf solide Gegenstände richtet.

Auch die allgemeinen politischen Grundsätze ergeben sich aus jenem höchsten Princip, dass das Glück eins ist mit Freiheit und Macht des Willens. Diejenige Regierung, lehrt er, ist die beste, welche Form sie auch haben möge, unter welcher man am freisten, die grösste Anzahl der Bürger am glücklichsten ist. Eine nationale Regierung ist diejenige, welche in diesem Sinne das Princip aufstellt, dass alle Rechte und alle Macht dem ganzen Körper der Nation angehören, nur durch sie und für sie existiren, welche also auf die allgemeinen Rechte der Menschen, auf Natur und Vernunft gegründet ist. In ihr herrscht eine allgemeine Achtung der Rechte der Menschen, der Liebe, der Freiheit und Gleichheit, oder was dasselbe ist, des Friedens und der Gerechtigkeit. Die Principien der Staatsgesetze in diesen Staaten der vollkommensten Form sind: dass die Gesetze nur für die Regierten gemacht werden, nur vermöge des Willens der Majorität existiren können und mit Aenderung des Willens derselben sich ändern; dass ferner in der Gesellschaft es keine Macht geben dürfe, die man nicht ohne Gewaltthätigkeit oder Gefahr des Staats verändern könnte, woraus folgt, dass die Disposition über alle Kräfte nicht einem Einzelnen überlassen werden darf; endlich muss eine vernünftige Regierung stets zum Zweck haben die Unabhängigkeit der Nation und die Freiheit ihrer Glieder. Da eine solche nationale Regierung wesentlich an Gleichheit, Gerechtigkeit, die gesunde Moral geknüpft ist, so muss sie unaufhörlich die verderblichste aller Ungleichheiten, die welche alle anderen nach sich zieht, die der Talente und der Einsichten bekämpfen, folglich darnach streben, die unteren Classen vor den Lastern der Unwissenheit und des

Elends, die reiche Classe vor denen des Hochmuths und des falschen Wissens zu bewahren; sie muss beide der Mittel-Klasse anzunähern suchen, wo von Natur der Geist der Ordnung, Arbeit, Gerechtigkeit und Vernunft herrscht. Die Mittel, den Erwachsenen eine gute moralische Erziehung zu geben sind: zuerst und vor Allem eine rasche vollständige Ausführung der Repressiv-Gesetze; dann ein genaues Gleichgewicht zwischen den Einnahmen und Ausgaben des Staats. So lange dieses nicht existirt, ist in der Gesellschaft keine Ordnung möglich: tausend schimpfliche Wege führen schnell zu Vermögen; die ehrlichen Gewerbe können diesen ungleichen Kampf nicht aushalten; Jedermann ist mit seiner Lage missvergnügt; alle Verhältnisse vermischen sich: die Unordnung der Finanzen erzeugt die Ohnmacht der Justiz. Die Masse der Nation ist verarmt und gedrückt, folglich entsittlicht und herabgewürdigt. Nach diesen beiden Hauptpunkten wünschte ich die Beseitigung jeder privilegirten Körperschaft, jeder erblichen Gewalt und Ausschliessung der Priester von jeder Besoldung und jeder öffentlichen Thätigkeit, eingeschlossen diejenige Moral zu lehren: das ist das einzige Mittel die nationale Gesinnung zu bilden und diese macht die Tugend aus. Diesen schliessen sich an die Ehescheidung, die Gleichheit der Erbtheile, eine fast vollständige Beschränkung der Freiheit Testamente zu machen: hierin liegen die ewigen Grundlagen der häuslichen Tugenden, des Friedens der Familien und der guten Erziehung der Kinder. Ferner haben die Gesetze die Zersplitterung des aufgehäuften Reichthums zu begünstigen und die Mittel unrechtmässigen Erwerbs zu beseitigen. Endlich verlange ich noch die gänzliche Freiheit aller Gattungen der Industrie, des äusseren und inneren Handels ohne irgend welche Beschränkung und die des Leihens auf Zins mit aller Leichtigkeit. Diese Anordnungen sind nicht nur die Ergänzung der individuellen Freiheit und eben so viele Huldigungen gegen die natürlichen Rechte des Menschen, sondern sie haben auch die Wirkung, die Behaglichkeit und die Genüsse zu mehren, den Sinn auf ehrlichen Erwerb zu wenden und durch die Concurrenz den übermässigen Gewinn zu verhindern. Sind diese Wünsche erfüllt, so wird das Verbrechen bestraft, die Vernunft in Kraft gesetzt, das häusliche Glück sicher gestellt, die Gleichheit so weit sie

möglich und nützlich ist erhalten, die Sparsamkeit nöthig und die Arbeit ehrenhaft gemacht. Was kann man mehr wünschen, um die Menschen zur Tugend zu führen!

Was die Regierungsform betrifft, so geht Tr. genauer ein auf das Problem der Regeneration einer zahlreichen aufgeklärten Nation durch eine angemessene geordnete Verfassung, nämlich die Gewalten der Gesellschaft so zu vertheilen, dass es keiner derselben möglich wird, die ihr durch das allgemeine Interesse vorgezeichneten Schranken zu überschreiten, dass sie durch ruhige und gesetzmässige Mittel innerhalb derselben festgehalten oder dahin zurückgeführt werden kann. Er hält nicht mit Montesquieu dieses Problem für gelöst durch die Englische Verfassung, denn durch diese sei nur eine Art von Vertrag zwischen den verschiedenen Gewalten zu Stande gekommen, nicht aber seien die Gränzen ihrer Befugnisse genau bezeichnet, die Mittel sie zu reformiren vorgesehen und die Rechte der Nation fest bestimmt und begründet worden, wie in der Amerikanischen Verfassung. T. will die Aufstellung eines vollständigen Verfassungsentwurfes am liebsten einer constituirenden Versammlung von frei gewählten Deputirten übertragen wissen. Die Wahl dieser Deputirten soll durch Versammlungen geschehen, an welchen alle Bürger ohne Unterschied Theil nehmen. Geburt, Reichthum, Ehre, Einsicht, welche ohnedem in der Gesellschaft so grosse Vortheile besitzen, sollen hierbei kein Vorrecht der Macht haben, die ihnen so leicht zur Unterdrückung dienen kann. Gerade dieser Anspruch auf eine Macht, welche von der gemeinschaftlichen Masse unabhängig und im Stande ist dieser Widerstand zu leisten, diese Begünstigungen durch besondere Privilegien und Macht sind es, welche den inneren Krieg zwischen den Reichen und Armen hervorrufen. Grössere Kenntniss und Bildung werden ohne dieselben und um so natürlicher sich geltend machen. Alle Bürger haben auf gleiche Weise ein Interesse an diesen Versammlungen, sind in denselben auf gleiche Weise für Alles was sie besitzen, für alle ihre Interessen, für ihre ganze Existenz. Die Wahlen sollen aus mehreren Gründen indirecte sein. Was die Constituirung der höchsten Gewalt betrifft, so betrachtet er als ausgemacht, dass die gesetzgebende und die vollziehende nicht denselben Händen anvertraut werden dürfe. Die gesetz-

gebende kann Mehreren oder auch Einem übertragen werden. Die vollziehende aber, behauptet T. gegen die gewöhnliche Ansicht, darf sich nie ganz in einer und derselben Hand befinden. Im Willen, davon geht er aus, muss Einheit sein, nicht aber in der Vollziehung. Wir haben nur einen Kopf, aber mehrere Glieder, die ihm gehorchen. Die Majorität eines nicht zahlreichen Collegiums bringt eben so gut Einheit in die Handlung, als ein Oberhaupt und die Schnelligkeit findet sich dort nicht weniger, als hier und oft noch mehr. Auch ist ein rasches Handeln nicht immer wünschenswerth. Ferner bedürfen die Angelegenheiten eines grossen Staats in der Vollziehung immer einer gleichförmigen Richtung in demselben Geiste; eine solche aber lässt sich von Einem Menschen nicht erwarten, denn abgesehen davon, dass er seine Ansichten und Grundsätze öfter wechselt, als ein Collegium, so verändert sich auch mit ihm Alles, wenn ein Anderer an seine Stelle kommt, während ein Collegium, das sich nur theilweise erneuert, seinen Geist unwandelbar fortpflanzt, wie das politischen Corporationen eigen ist. Wird die vollziehende Gewalt einem Einzigen übertragen, so ist dieser gewählt oder erblich. Ist im ersten Falle dieser Einzige durch gewisse Beschränkungen gebunden, so ist die Stelle nicht mehr so bedeutend, dass die Wahl zu derselben Unruhen befürchten liesse und die Wahl wird auf einen tauglichen achtungswerthen kräftigen Mann fallen. Auch ist ein beschränktes Oberhaupt von den übrigen Bürgern nicht so sehr geschieden, dass es eigene von denen des Staats abweichende Interessen haben könnte. Je mehr wir uns von einem solchen ersten Beamten eines freien Volks entfernen, desto mehr vermindern sich die Vortheile, während die Nachtheile und Gefahren sich vermehren. Die Stelle eines unbeschränkten Oberhaupts ist schon zu bedeutend, als dass die Begierde sie zu erlangen nicht Factionen erzeugen sollte; er steht so hoch, dass er eigene Interessen hat, welche denen der Gesammtheit entgegen sind. Noch mehr gilt dies von einem einzigen unbeschränkten Herrscher auf Lebenszeit. Man muss sich dann entschliessen, in den Convulsionen der Verwirrung zu leben und selbst die Auflösung der Gesellschaft, wie in Polen, eintreten zu sehen, oder dem Oberhaupt die Erblichkeit zugestehen. Man kann von Glück sagen, wenn diese

Erblichkeit endlich noch auf eine klare, feste, nicht zu unverständige Weise bestimmt wird, so dass der politische Körper nicht Gefahr läuft, zerrissen oder die Beute einer fremden Macht zu werden.

Die französische sociale Philosophie des 18. Jahrhunderts erreicht in diesem Systeme ihren Abschluss. Obgleich es das naturalistische, passive Princip des Eudämonismus festhält, so vereinigt es doch damit möglichst das der vernünftigen sittlichen Selbstthätigkeit und Freiheit und giebt hierdurch zugleich der Moral, der socialen Oeconomie und der Politik eine gewisse speculative Grundlage. Die öconomischen Begriffe besonders werden hier schärfer und umfassender bestimmt als bei Smith und den Physiokraten und die Lehre von der Vertheilung des Wohlstands wird hier zuerst mehr ausgeführt. Auch die politischen Probleme werden weniger einseitig mit mehr Rücksicht auf die Erfahrung und die sittlichen Bedingungen des socialen Glücks behandelt. Aber von seinem physiologischen Ausgangspunkt gelingt es dem System nicht, die dieser Betrachtungsweise anhaftenden Uebelstände zu beseitigen. Die leibliche und intellectuelle Organisation, welche es als höchsten sittlichen Gerichtshof anerkennt, vermag für die Pflichten und Rechte weder eine Sanction noch ein Princip der näheren Bestimmung zu gewähren, denn die Begehrungen und Bedürfnisse des Individuums, welche denselben zu Grunde liegen sollen, treten nur in unbestimmten Empfindungen hervor, können uns also weder in der sittlichen Selbstbestimmung noch in der Feststellung der Rechte leiten. Tr. hat ohne Zweifel selbst gefühlt, dass eine eigentliche Moral auf dieser naturalistischen Basis sich nicht ausführen liess und deshalb den Versuch einer solchen sehr bald aufgegeben; er erwartet alles sittliche Heil nicht zwar mehr von der Form des Staats, aber von den angemessenen social-öconomischen Institutionen. Obgleich er die Revolution bereits erlebt hat, so verzweifelt er doch nicht an der Möglichkeit einer Regierung, welche der Freiheit der Individuen vollen Spielraum gestattet und nimmt dabei mit seinen Zeitgenossen zu wenig Rücksicht auf die Leidenschaften, die Haltlosigkeit des Volks und die Nothwendigkeit einer festen Ordnung und höchsten Gewalt des Staats.

Rückblick.

Der dargelegte Entwicklungsgang der französischen Lehren kann nichts Ueberraschendes für den haben, welcher die angedeutete historische Grundlage derselben aufgefasst hat. Wie auf dem politischen Gebiete die Revolution als eine nothwendige Folge der Entartung des ganzen Staatskörpers erscheint, welcher nicht mehr die Kraft besass, die ungeheuren Missverhältnisse durch eine gründliche Reform zu beseitigen, so auch war die Revolution der Gedanken über Sittlichkeit und Recht eine natürliche Folge der gewaltsamen Hemmung und Entartung des kirchlichen, sittlichen, intellectuellen Lebens in Frankreich. Der geknechteten denkenden Vernunft wurde keine Selbstthätigkeit gestattet in der Anerkennung der höchsten Wahrheiten, aber sie übte unterdessen an den universellen abstracten und historischen Wissenschaften ihre Kraft. Kein Wunder, dass sie in der Erkenntniss ihrer Kraft und der Schwäche des Gegners zuletzt die Fesseln zerriss, und nun auch ihrerseits die natürlichen Gränzen ihrer Macht und ihrer Rechte überschritt. Ihr Bruch mit den vorhandenen kirchlichen Lehren und dem ganzen alten Systeme musste ein vollständiger werden, denn einerseits gab es nach diesem kein Mittleres zwischen blinder Unterwerfung unter die Autorität und Unglauben, Ketzerei und anderseits hatte die Vernunft selbst weder in jener blinden Unterwerfung noch im Unglauben sich so weit entwickelt, um auf dem religiösen und sittlichen Gebiete den Kern in jenen Lehren von seinen unreinen äussern Hüllen sondern zu können. Es ist ferner auch zuzugeben, dass die Denker dieser Zeit durch den Strom der Verderbniss, in und mit welchem sie kämpften, mit fortgerissen wurden. Aber ganz unhistorisch und falsch ist es, die ethischen Fehler ihrer selbst und ihrer Theorien auf ihren Unglauben zurückzuführen. Es ist vielmehr die Zeit der unbedingten Autorität der kirchlichen Lehren und der königlichen Staatsgewalt, welche mit der sittlichen Entartung diesen unheilbaren Bruch zwischen dem wirklichen Leben und der Theorie, diese Revolution auf dem Gebiete des Gedankens wie auf dem des Staats hervorgebracht hat.

Der positive Grundgedanke aller französischen Theorien bei ihren anderweitigen Differenzen ist das Naturgesetz der natürlichen durch die Vernunft geleiteten Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses. Können wir dasselbe auch nicht als ein sittliches im eigentlichen Sinne anerkennen, so müssen wir ihm doch seine relative Berechtigung einräumen. Die Moral kann die Strebungen der natürlichen Selbstliebe, die nach Wohlstand, Ehre, Macht, Wohlwollen in ihren natürlichen Gränzen eben so wenig verdammen, als die reinen Naturtriebe, da sie von der menschlichen Natur unzertrennlich, also ihrer Existenz nach von der Freiheit unabhängig sind. Aber die ersteren haben nicht ihr Maass in sich selbst, wie die letzteren; sie treten in das Gebiet der Freiheit ein, werden der Selbstsucht oder dem sittlichen Willen unterworfen und da können nun die aus der natürlichen vernünftigen Selbstliebe hervorgehenden Handlungen, den egoistischen Strebungen gegenüber, als sittliche erscheinen, in so fern sie vermöge des sittlichen Willens von der Selbstsucht frei sind. Dieselben können jedoch von einem höheren sittlichen Standpunkte als unsittliche aufgefasst werden, in so fern sie nicht aus der wahren sittlichen Gesinnung hervorgehen. Das bezeichnete Naturgesetz enthält indess unter den gegebenen Umständen einen Fortschritt zum Besseren, denn es that das was natürlich und nothwendig war zu einer Zeit und in einem Volke, wo die religiösen und idealen Motive in der gebildeten Gesellschaft alle Bedeutung verloren hatten, es stellte der Verderbniss entgegen, was diese nicht hatte erreichen können, die ursprüngliche lebendige Menschennatur. Allerdings wurden diese anfangs mehr in ihren unreinen Leidenschaften erfasst, aber im Laufe des Jahrhunderts sehen wir immer mehr das Wohlwollen, die Selbstthätigkeit, die Regungen des Gewissens in das Naturgesetz der Selbstliebe aufgenommen. Wenn dieses, dem englischen der wohlwollenden Neigungen gegenüber, weniger eine sittliche Erhebung in Anspruch nimmt, so hat doch die französische Moral den Vorzug vor der englischen, dass sie durch die Vernunft und die socialen und politischen Institutionen gegen das Laster kämpfen lehrte, während die englische das Gleichgewicht der selbstliebigen und wohlwollenden Neigungen der Herrschaft des Gefühls überlassen hatte. Auf dem

Gebiete des Staats und des Rechts schliessen sich die französischen Denker entweder an die Engländer an oder sie stellen eine Lehre von den natürlichen Rechten auf. Es ist nicht zu läugnen, dass die letztere an Unbestimmtheit der Principien leidet und während der französischen Revolution den demokratischen Leidenschaften Veranlassung zu Verirrungen und Missbräuchen gegeben hat, denen das Naturgesetz der Engländer weniger ausgesetzt war. Die Franzosen haben jedoch auch auf diesem Gebiete den Vorzug, dass sie die natürlichen und universellen Bedingungen der Gesetzgebung und ihren nothwendigen Zusammenhang mit der geistigen, socialen und sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts ins Auge fassten.

Was den socialen Einfluss dieser Lehren betrifft, so sind die Historiker bisher nicht mit Unpartheilichkeit darauf eingegangen. Einer der neuesten indess, v. Sybel in seiner Geschichte der Revolutionszeit, der im Uebrigen sich diesen Theorien sehr abgeneigt zeigt, bemerkt dennoch hierüber im Allgemeinen Folgendes. „Man soll über dem Tadel derselben nicht vergessen, dass der Zustand, aus dem sie Europa emporgerissen, uns Allen ohne Ausnahme als die unerträglichste Barbarei erscheinen würde. Man hat eine Zeitlang die Aufklärung des 18. Jahrhunderts zum Theil in ihren werthlosesten Ausläufern überschätzt; man ist jetzt nur zu geneigt, ihr weltgeschichtliches Verdienst zu übersehen, weil es das Gemeingut Aller und der Boden unseres Zustandes geworden ist. Wer jedoch über ihre zuweilen schlaffe oder heuchlerische Humanität die Achseln zucken möchte, versetze sich erst in die gänzlich inhumane Zeit vor ihrem Wirken zurück. Weder das classische noch das christliche Alterthum, weder das Mittelalter noch die Reformation nahmen einen Anstoss an den ärgsten Gräueln der Kriegführung, an den Qualen einer grausamen Criminaljustiz, an einer Vernichtung der politischen Gegner, gegen welche alle Schrecken unserer Revolutionen und Reactionen Kinderspiele sind. Der Gedanke, dass das Leben jedes einzelnen Menschen für den Andern etwas bedeute, ist durch das vorige Jahrhundert eine thätige Kraft geworden“.

Die Philosophie der Aufklärung konnte ihrer negativen Tendenz nach nur eine vorübergehende Existenz haben. Nachdem die Un-

freiheit auf dem kirchlichen und politischen Gebiete bis zu einem gewissen Grade wenigstens beseitigt war, hatte sie keinen Gegenstand des Kampfes mehr und löste sich auf, fand zum wenigsten keine Anhänger mehr, welche sie fortzubilden unternommen hätten. Der philosophische Geist wendete sich jetzt auch in Frankreich mehr zu der Erforschung der activen Fähigkeiten des Menschen, wobei derselbe sich an die schottische und deutsche Philosophie anschloss und die bisherige naturalistische Grundlage verwarf. Die naturalistische Betrachtungsweise fand zwar neue Anhänger in den Phrenologen und Socialisten, aber die Systeme derselben können eine philosophische Bedeutung nicht in Anspruch nehmen. Was die letzteren betrifft, so war schon von Condorcet und Destutt de Tracy immer mehr die Nothwendigkeit erkannt worden, in der Organisation der socialen Institutionen das Wohl der ärmeren Classe vorzugsweise zu berücksichtigen. Hatte man nun nach der Revolution durch die Erfahrung sich überzeugt, dass das sociale und öconomische Heil nicht in der freien Staatsform liege, dass die schrankenlose Freiheit des Individuums vielmehr zum Elend führe, so liessen sich die Socialisten hierdurch zu Organisationsplänen verleiten, welche alle Freiheit dem imaginären Mechanismus einer social-öconomischen Ordnung aufopfern. Die unabänderlichen Gesetze der menschlichen Natur, der Arbeit und des Wohlstands wurden dabei nicht beachtet. Fourier giebt zwar ein weit ausgesponnenes System der Leidenschaften und einer denselben entsprechenden Organisation der Arbeit, aber die Grundlage desselben bilden ganz grundlose, phantastische Versicherungen, Hypothesen, Analogieen. Diese Systeme gehören daher der Geschichte der Nationalöconomie und der socialen Romane, nicht der Geschichte der Philosophie an. Die anderweitigen französischen philosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts sind theils nicht originell und bedeutend, theils sind sie noch nicht abgeschlossen und dem Gebiet der Geschichte anheim gefallen.

13.10.94

Vorländer, Franz,

Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Englä
nder und Franzosen mit Einschluss Machiavell's und einer kurzen Uebersicht
der moralischen und socialen Lehren der neueren Zeit überhaupt

Marburg 1855